

GUY HAARSCHER

LAİKLİK

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 176

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 176

D

Guy Haarscher

Merkezi Brugge'de bulunan ve lisansüstü eğitim veren Avrupa Üniversitesi'nde, Venedik'te bulunan European Masters on Human Rights and Democratisation'da ve ABD'deki Duke Üniversitesi'nde profesör olarak dersler vermektedir.

Haarscher, Guy
Laiklik
ISBN 978-975-298-599-5 / Türkçesi: Rana Arıkan Pekin
Şubat 2018, Ankara, 131 sayfa

Kültür Kitaplığı: 176; Siyasetbilim: 12

LAİKLİK

Guy Haarscher

DOST

ISBN 978-975-298-599-5

La Laïcité
Guy Haarscher

Birinci baskı, Şubat 2018, Ankara

Türkçesi, Rana Arıkan Pekin

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi / *Sertifika No:* 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti. / *Sertifika No:* 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Giriş

Laiklik kapsamlı olduğu kadar oldukça da dar bir kavramdır. Kapsamlıdır: ilk bakışta, inanç özgürlüğüne saygı duyan rejimlerle ilgilidir. Bu rejimlere göre, devlet, nüfusun belli bir bölümüne "ait değildir"; bireylerin yaşam şekillerine göre ayrıştırılmaksızın halkın tümüne (Yunanca *laos*) aittir. Dardır: bizzat terimin kendisi ve kendisine atıfta bulunulan Katolik Kilisesi'nin egemenliğine (*klerikalizm*) karşı mücadele, din özgürlüğünün kabul edilmesinin dışında, devlet ve inançlar arasındaki ayrıma atıfta bulunan Fransız geleneğinde büyük bir anlam taşısa dahi, inanç özgürlüğü ve ayrım gözetmeme ilkesine sıkı sıkıya bağlı birçok başka ülke bundan habersizdir. Örneğin, bu terimden bihaber olan Birleşik Devletler konuyu çok erken uygulamaya koymuş ve Fransa da dâhil birçok Avrupa ülkesinden önce onu inançtan bağımsız kılarak Federal Devleti[1] "laikleştirmiştir". Amerikan anayasasında yapılan

1) *Federal* devletleri, *federe* devletleri değil: bu Devletler Yüksek Mahkemenin karar vermesiyle birlikte, anayasal olarak, XX. yüzyıl ortasında din özgürlüğüne ve "yerleşik" kiliselerin yasaklanmasına saygı duymuşlardır.

1791 tarihli birinci değişiklik, politik açıdan ayrıcalıklı tüm yerleşik dinlerin (*established religions*) yok sayıldığını belirtmekte ve tam inanç özgürlüğünü garanti altına almaktadır. Zaten, 1776 tarihli *Virginia İnsan Hakları Bildirgesi* ile de aşağıdaki madde ilan edilmiştir:

"Tanrı'ya borçlu olduğumuz görevimiz veya dinimiz ve bunu yerine getirme tarzımız, şiddet ve baskıyla değil, ancak akıl ve inançla belirlenebilir. Bu yüzden, herkes dininin gereklerini vicdanının buyruklarına göre yerine getirme hakkına sahiptir..."[2]

1787 tarihli Amerikan anayasasının bizzat kendisi de federal kamu görevleri konusunda "dini ölçüyü" (*religious test*), yani dini ayrımcılığı kesinlikle yasaklamaktadır (Madde 6).

"Herhangi bir dine mensup olma hali, Birleşik Devletler yetkesindeki kamu görev veya sorumluluklarının yerine getirilmesi açısından geçerli bir koşul oluşturmayacaktır."

Bu durumda, oldukça baskın bir Katolik anlayış karşısında sadece kelimelere ve ayrılık gibi oldukça özel bir Fransız özgürleştirme geleneğine bel bağlamamak gerekecektir.

Peki, ilk bakışta laiklik nedir? Laiklik öncelikle *politik* bir kavrama gönderir: terimin en genel anlamıyla, "laik"

2) E. Poulat tarafından *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité* başlıklı eserinde belirtilmiştir. Paris, Le Cerf, 1987, s. 81.

devlet, belli sınırlar çerçevesinde herkesin kendini özgürce ifade etmesini garanti altına almak suretiyle, hiçbir inanca, daha da genel anlamıyla hiçbir iyi yaşam görüşüne ayrıcalık tanımaz. Vicdan konusunda siyasi otorite *grosso modo* (*kabaca*) birbirinden oldukça farklı iki görev üstlenebilir. Böylelikle, bir dünya görüşü olan İyilik kavramına hizmet edebilir: bu durumda, içinde bulunulan "yüzyılda" ve "dünyada", kendiliğinden bir inanca bağlanmamış kimselere seküler bir kudret tatbik ederek bir görüş dayatma görevini üstlenebilir. Devletlerin geleneksel olarak geçmişte böyle bir rol üstlendiklerini ve günümüzde de böyle hareket ettiklerini kabul etmemiz gerekmektedir: politika yıllarca, iyi veya kötü, bir çatışma ortamı içerisinde egemen bir dine bağımlı olmuştur. Bu din, üstün bir anlam taşıdığından, insanlarla ilgili düzenlemelerde de etkili olmuştur: özellikle tektanrılı yaratılış felsefesinin entelektüel dünyasında Tanrının Yasası yaratılanlar, ilahi hukuksa insan hakları için geçerli olmuştur.

Ancak, XX. yüzyıl, buna hâlâ ihtiyaç duyulsa da, bir dünya kavrayışına dayalı politik bir enstrüman olarak iktidar oluşturmakta baskın bir dinin varlığının gerekli olmadığını bize öğretmiştir: Stalinci komünizm ise inançsızlar üzerinde geleneksel dinlere kıyasla daha baskın bir etkiye sahip resmi bir ateizm örneği sunmuştur. Aslında, bu dinler, her zaman toplumun modernizasyonunu öyle ya da böyle engelleyen mitik bir temele dayanmışlardır. Ancak, "dünyanın büyüsünün bozulması" (Max Weber), dinlerde yaşanan krizler ve bunların özel dünyadaki (kısmi) geri çekilmesi gibi gelişmelerle birlikte, bu tür olgular, özellikle toplumsal denetim boyutunda, tek başına değilse de, tek-

no-bilimin muhteşem gelişimini de beraberinde getirmiştir. İşte, bu nedenledir ki, XX. yüzyıl, dini temele dayalı despot geleneklere göre toplumun tamamının denetimini amaçlayan çok daha baskıcı totalitarizmlerin doğumuna yol açmıştır. Bu tespit bizi böylece modern bilimin kalbine götürecektir: modern bilimin eleştirel düşünceyi beslediği aşikârsa ve bunun sonucunda dinin baskıya dayalı politik yönlerinin aşamalı bir şekilde yok olmasına katkı sağlamışsa, o halde, bilim baskıcı eğilime sahip bir güç lehine –kişileri neredeyse mükemmele yakın bir şekilde araçsallaştırarak– toplumun radikal bir şekilde denetimini de sağlamış olmaktadır.

İşte, politikanın en yaygın rolü, meşru şiddet tekelini elinde bulundurarak bunu iyi bir yaşamın özel anlayışı olarak kullanmaktır. Devletin "laik" rolü (geniş anlamıyla) tamamen farklıdır: toplumun bir bölümünün görüşünü diğer insanlara zorla kabul ettirmeyi asla amaçlamaz. Aksine, öncelikle varoluş yönelimleri konusunda politik baskının tamamen gayrımeşru bir davranış olduğu görüşünü dikkate alır. Böylece, inanç özerkliği de ilan edilmiş olur. Peki, bundan böyle bireysel inanç ve vicdan lehine zorla kendi dünyasından koparılmış olan "akla uygunluk" meselesinin araştırılmasında devletin rolü ne olacaktır? Bu rol, daha zayıf, daha az sayıda ve de pek kabul görmemiş kişilere böyle bir özgürlüğün tadını çıkarma imkânı sağlamıştır. Başka bir deyişle, devlet burada bir hakem görevi üstlenmiş olur,[3] yani, iyi bir hayat kavramı konusunda taraf

3) Cumhuriyetçi vatandaş perspektifinde hakem Devlet kavramının en uç *sınırlarını* belirtmekteyim.

olmamakla birlikte, hiç kimsenin kendi yaşam tarzını bir başkasına dayatmasına izin vermeyecek şekilde hareket eder. Devlet, resmi bir yaşam tarzını zorla kabul ettirmek konusunda şiddet kullanmayı reddetmekle beraber, aynı şeyi "başkalarının" yapmasını da engellemek için baskıcı tekel gücünü kullanır. Kendi kendinin denetimini sağlar, mutlakıyetçi potansiyelini sınırlar ve toplumu kontrol eder. Bundan böyle, özel bir kavram adına değil, herkes adına hareket eder. Sadece belirli bir grubu değil, '*laos*'un tamamını, varoluşun "yerleşik" kavramını temsil eder.

Politik kavram olarak laikliğin bu şekildeki genel bir tanımının, kendisini her ülkede farklı sıfatlarla sosyal bir gerçek olarak ortaya çıkaran kavram ve mücadelelerin somut tarihiyle uyumlu olabilmesi için açıklanması gerektiği varsayılmaktadır. Ancak, bana göre, pedagojinin ihtiyacını karşılayabilmesi açısından, şimdilik oldukça basitleştirilmiş olan tartışmanın daha geniş temellerden yola çıkılarak oldukça açık bir şekilde başlatılması gerekmektedir. Öte yandan, böyle bir genelleme düzeyinde böylesi bir idealin gerçekleşmesinin büyük sorunları da beraberinde getirdiğini kabul etmeliyiz: hangi sosyal, kültürel, kurumsal, hatta iktisadi temeller bu tür bir inanç özgürlüğü rejimini sağlamlaştırmak için gereklidir? Bunu daha açıkça görebilmek üzere, politikayla ilintili inanç özgürlüğünün diğer modern tecrübelerine kıyasla, laiklik kavramının olası özgüllüğünü tespit etmek için, tam olarak (*sensu stricto*) Fransızcadaki anlamına göre ona yaklaşmamız gerekecektir.

I. Bölüm

FRANSIZ LAİKLİĞİ

I. – Eski Rejim ve Gallikanizm[1]

Bu durumda, laiklik, doğrunun ve iyiliğin bir yandan tamamıyla '*laos*'un hizmetindeki politik ortamdan, öte yandan, tek bir bilince bağlı ve dolayısıyla bir başkasına kabul ettirilemeyen varoluş kavramlarından ayrılmasını öngörmektedir. İyilik'in hüküm sürdüğü kürede, ahlakın aşkın bir temele sahip olup ontolojik yönden –bir şekilde– sıradan insanlardan üstün bir kendiliğe dönüştüğü ve o andan itibaren onların yargısından uzaklaştığı dinler, yani kavramlaştırmalar yer almaktadır. Daha da özel anlamda, Roma Katolik dini bir dünyevi otoriteye (bu da majisteryumdur), yani Kilise'ye ve yüce papalık makamına, inananların hayatlarına yön verecek şekilde kutsal metinleri yorumlama görevini verir. Dinlerin birçoğu

1) Fransız tarihinde, papalığın yetkilerinin sınırlandırılmasını savunan dinsel ve siyasi öğreti. (ç.n.)

"politiktir" veya "politik olmuşlardır". Yani, kötülüğü yok etmek adına, varoluşun tüm yönlerini kucaklayan gerçek kutsal bir görüş için "laikliğe" özgü zorlayıcı güce sahip olmayı denemişlerdir. Ancak, bu arada, Katolik dininin, özellikle Engizisyon döneminde, sadece Avrupa'da uzun yıllar hâkimiyet sürmüş olması ve kendi inancını zorla kabul ettirmesi gibi nedenler dışında, yapısında farklı bir politik iz taşımasından dolayı, *iki kat* daha *politik* olduğu söylenebilir: İtalya'nın siyasi birliğini sağlaması ve "Roma'nın alınmasıyla" (1870) devlet başkanının rolünün az olması nedeniyle, papa, dinin politik rolünü yeryüzünde en iyi şekilde temsil eden güç haline gelmişti. Oysa ki, Kilise'nin kendisi de, birçok dinde olduğu gibi, devletlere dayanmaktaydı: Kilise kendisine itaat eden prensler istiyordu, ancak prensler de ilahi düzeni yeryüzünde bizzat kendileri temsil etmek konusunda hak iddia etmekteydi. Bu durumda, papalığın Katolik "evrenselcilik" iddiaları ile Hıristiyan prenslerin iddiaları arasında bir çatışmanın başlaması kaçınılmaz bir hal almıştır. Böyle bir durumu aklımızın bir yerinde tutmadan Fransız laiklik tarihini anlamamız mümkün değildir. Kralların yetkisinin buna el verdiği andan, yani 1285 ila 1314 yılları arasında hüküm süren Güzel Philippe'ten itibaren Fransa kısmi olarak papalıktan kopmuştur: Güzel Philippe, VIII. Bonifatius ile olan mücadelesinde papanın Fransız ilişkilerine müdahale etmesine karşı çıkmış ve Roma'ya karşı bir bağımsızlık politikası izlemiştir. İşte, bu olay, Fransa kralının yeryüzünde hiçbir yüksek yargıyı tanımayacağı görüşüne dayalı *gallikanizm*in başlangıcı olmuştur. Gallikanizm, ilk olarak, VII. Charles'ın papaların otoritesine yönelik bir bildirge nite-

liğindeki, 1438 tarihli "Bourges Pragmatik Yaptırımı"nda ortaya çıkmıştır. 1516 Antlaşması, "Kilise prenslerinin" atanması yetkisini kral ve papa[2] arasında paylaştırmıştır. Gallikanizm, Richelieu ile yerini sağlamlaştırmış, Bossuet doktrinleriyle de desteklenerek XIV. Louis'nin hükümdarlığında en yüksek aşamaya ulaşmıştır. Bossuet, 1682 tarihli Fransa Rahipler Deklarasyonu'nu kaleme almıştır ve bu deklarasyon şunu bildirmiştir:

> "Papa ve Kilise'nin yetkileri maneviyat ve ebedi kurtuluşla sınırlıdır ve asla sivil ve dünyevi işlerle ilgili değildir... Kral ve hükümdarlar, dünyevi konularda, Tanrı'nın emriyle hiçbir şekilde kilise görevlilerinin egemenliği altına girmezler."[3]

Bu durumda, ilahi hakkın hükümdarı, zorunlu Hıristiyan tebaasının yanı sıra, 1598 tarihli Nantes Fermanı'nın ilanından önce ve fermanın 1685 tarihindeki iptalinden bu yana, Katolik Hıristiyanların da ruhsal ve geçici önderi sıfatını edinmek için Roma'yla mücadele etmekteydi. Ancak, gallikanizm, politik ortamın "Katoliklikten arındırılması" anlamında, "laikliğin" gelişimi olarak düşünülmemelidir: sadece politik boyutlarının *birisinin*, yani yabancı bir politik otorite karşısındaki bağımlılığının Katolik dininin elinden kurtarılması söz konusudur. Özellikle Cizvitlerin Fransa'da uğradıkları hakaretler (tarikat 1764 yılında

2) D. Beresniak, *La Laïcité*, Paris, Grancher, 1990, s. 40.
3) M.Barbier tarafından *La Laïcité*'de belirtilmiştir. Paris, L'Harmattan, 1995, s. 20.

feshedilmiştir) büyük ölçüde bu tür olaylarla açıklanmaktadır. Fransız monarşisi ihtilalin[4] hemen öncesinde "yerleşik" bir Katolisizm egemenliğiyle özdeşleşmiştir: Devlet, Gallikan Kilise'yi kontrol ediyordu ama bunun karşılığında Kilise de birçok ayrıcalığa sahipti (örneğin, eğitimi denetim altında tutuyordu, din adamları krallığın en ön sırasındaydı, vb). Laiklik Kilise'nin böyle bir konuma sahip olduğu bir dönemde yavaş yavaş ortaya çıkmıştır.

II. – İhtilal ve Ruhbanların Medeni Anayasası

Bu görüşten hareketle mantıksal ve geçici birçok belirleyici an ayırt edilebilir. Fransız İhtilali'nde Kilise savunmada kalmıştır. *Ruhban Medeni Anayasası* ile ilgili 12 Temmuz 1790 tarihli kararname Kilise'yi ciddi bir şekilde bölmüş ve bu anayasayı "tanımak istemeyen" din adamları Kilise'nin yeni rejimle küresel düzeyde ittifak kurmasını engellemişlerdir. Anayasal Kilise birçok yönden halkın, yani devletin denetimine tabi bir hal almıştır: artık devlet dini olmadığı halde, Katolisizm, ilginç bir şekilde, politik ortamın içine her zamankinden daha fazla girmiştir. Piskoposlar bölgenin seçmenleri tarafından, papazlar ise ilçeninkiler tarafından seçilmiştir. Din bakanlarının

4) Kasım 1787 tarihli Hoşgörü Bildirgesi "iyi kullar" olarak kabul edilmeyi ve bir medeni kanundan yararlanmayı hak eden, "Katolik olmayan" kişilerin varlığını kabul etmektedir (Beressniak, *a.g.e.*, s. 46). Avrupa'daki ilk Hoşgörü bildirgesi II. Joseph tarafından resmi olarak 1782 yılında yayımlanmıştır. Bundan önce Prusya Kralı II. Friedrich'in hüküm sürdüğü devletlerde bir miktar hoşgörü mevcuttu.

maaşları halk tarafından karşılanmıştır. Ayrıca, 4 Ağustos 1789 gecesinde yaşanan olayların doğal bir sonucu olarak, menfaat ve imtiyaz kayıpları da söz konusudur. Böylece, Kilise'nin siyasete tereddütsüz boyun eğmesini de beraberinde getirecek, oldukça uç bir "gallikanizm" ortaya çıkmıştır; bu defa, tam aksine, devlet artık resmi olarak Fransız Kilisesi'nin en iyi savunucusu değildir. Din özgürlüğü 26 Ağustos 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 10. Maddesi'nde dile getirilmiştir ("Hiç kimse, tezahürü yasalarla oluşturulan düzene zarar vermediği sürece, dini de dâhil olmak üzere inançları nedeniyle sorumlu tutulamaz"). 24 Aralık 1789 tarihli kararname şunu öngörmektedir: "Katolik olmayanlar, belirlenen koşullar çerçevesinde seçme ve seçilme hakkına sahip olmanın yanı sıra, diğer tüm vatandaşlar gibi sivil ve askeri tüm görevlerde çalışabilirler..." Ancak, bu özgürleşme hareketi sadece Protestanlara tanınmış olup Yahudiler aleni bir şekilde ayrı tutulmuşlardır.[5] Yahudiler, çok uzun mücadelelerden sonra, ancak Kurucu Meclis döneminin sonunda, 27 Eylül 1791 sayılı bir kararnameyle özgürleştirilmişlerdir.[6] Burada, özellikle Fransız laikliğine özgü mantığın Yahudi özgürleşmesinin ünlü avukatı Clermont-Tonnerre'in sözlerinde de ifade bulmaya başladığını belirtmek gerekir: "*Millet olarak Yahudilere hiçbir şey verilmemeli, ancak birey olarak Yahudilere her şey verilmelidir*. Yahudiler devletteki politik bir yapının veya düzenin içerisinde yer almamalı,

5) Bkz. R.Badinter, *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs (1789-1791)*, Paris, Fayard, 1989, s. 163. A.g.y., s. 117-138 ve 213-221.

6) A.g.y., s. 149. Metinde belirtilmiştir.

sadece bireysel olarak vatandaş olabilmeliler..."[7] Devlet "mezheplere" göre ayrılacaksa (ki o dönemde bu ayrım kusursuz olmaktan çok uzaktı), bu kişilerin derhal tüm politik imtiyazlarını bir kenara bırakmaları ve üyelerinin diğer vatandaşlarla eşit olmaları, yani politik açıdan özel bağlılık durumlarına değil, tek bir vatana sadık olmaları gerekmektedir. Henüz ateistler için gerçek anlamda uygulanamadığından[8] kısmi sayılan bu din özgürlüğünün tanınması, ilk başlarda, kralın dini olan Katolisizmin baskın etkilerinin tamamen bir tarafa bırakıldığı anlamına gelmemekteydi. Ancak, Ruhban Medeni Anayasası'nı "tanımak istemeyen" din adamlarınınkiyle bağlantılı devrimci hareketin radikalleşmesi çok ciddi bir çatlağı da beraberinde getirecektir. Bu duruma ayrıca Hıristiyansızlaştırma hareketi ve devrimden kaynaklanan inançlar, yani *kültler*

7) Özgürleşme düşmanı olan Colmar milletvekili Rebwell şunu söylemiştir: "Fransız olmayı istemekle birlikte, Yahudi yöneticileri, Yahudi noterleri, yani istisnasız hepsini muhafaza etmeyi isteyen kişilerle ilgili ne düşünmektesiniz: kim miras, vesayet ve çoğunluk gibi konularda Fransızlarınki ve komşularınınki dışında farklı yasalar ister ki? Gördüğünüz gibi, Yahudileri dışlayan ben değilim. Kendi kendilerini dışlamaktalar" (a.g.y., s. 144).

8) Portalis, dinsel çoğulculuğu savunurken şöyle demektedir: "Her ne kadar din birleştiriyor olsa da, ateist şüphecilik insanları birbirinden uzaklaştırmaktadır; bu onları hoşgörülü değil, isyankâr yapmaktadır; bu durum bizi birbirimize bağlayan iplerin hepsini çözer (...) özsaygıyı besler ve onu egoizm karanlığında yozlaştırır; kuşkuları gerçeklerin yerine geçirir; tutkuları güçlendirir ve hatalar karşısında güçsüzdür (...) düşünceleri günaha sürükler, kalbi soldurur; tüm bağları koparır, toplumu dağıtır" (J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Le Seuil, 1990, s. 43).

de (Cumhuriyet Kültü, Akıl Kültü ve Robespierreci Yüce Varlık Kültü[9]) eklenmiştir.

Kilise'nin devlet içerisindeki en önemli güç kayıplarından biri (önceden yerine getirdiği kamu hizmetleri açısından) medeni kanunun 1791 Anayasası ile laikleştirilmesi olmuştur:

> *"Yasa, evliliği sadece sivil bir sözleşme olarak görmektedir. Yasama yetkisi hiçbir ayrım gözetmeksizin tüm vatandaşlar için doğum, evlilik ve ölümün nasıl kayıt altına alınacağını belirleyecek ve belgeleri teslim alıp muhafaza edecek devlet görevlileri atayacaktır."*[10]

III. – Birinci Ayrılık

Direktuvar Hükümeti, Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasına yönelik ilk düzenlemeyi yapmıştır. Thermidor Konvansiyonu (Meclisi) tarafından hazırlanan III. Yıl (1795) Anayasası'nın 354. Maddesi'ne göre:

> "Yasalara uyması kaydıyla hiç kimse mensubu olduğu inancın gereklerini yerine getirme hakkından mahrum

9) Robespierre'in bu kültü idamından hemen önce, 1794 yılı ilkbaharında ve kısmen de olsa akıl kültünün aşırılıklarına karşı ortaya attığını belirtmek gerekmektedir (doğanın yazarını Champs de Mars'a çağırmadan önce ateizm canavarını törenle yakmıştır).

10) M. Barbier tarafından *a.g.e.* s. 31'de belirtilmiştir. Bu kärar, 1804 tarihli Medeni Kanun'daki insan hakları hükümlerinin evveliyatı niteliğindedir.

bırakılamaz. Hiç kimse bir inancın masraflarına katılma gibi bir zorunluluğa tabi tutulamaz. Cumhuriyet hiçbirine maddi yardımda bulunmaz."

İnancın özellikle dolaysız dış tezahürlerine karşı oldukça hoşgörüsüz olduğundan, 1801 yılında, bu ayrılığın yerine, yüzyılı aşkın bir süre, yani 1905 yılına kadar Devlet/Kilise ilişkilerini yönetecek olan "Concordat" (Uzlaşma) sistemi geçmiştir. (Bu sistem, 1871 ve 1918 yılları arasında Alman toprağı olan Alsace-Lorraine –Aşağı Ren, Yukarı Ren, Moselle– bölgesinde bugün bile tarihsel nedenlerden dolayı sürmektedir.)

IV. – Concordat (Uzlaşma) rejimi

1801 yılında, Napoléon Vatikan'la bir Concordat, yani anlaşma imzalamıştır. Bu Concordat'ya "organik maddeler" ilave edilmiş ve anlaşma 1802 yılında duyurulmuştur. Concordat rejimi öncelikle Katolisizim dinini ama aynı zamanda Protestanlara özgü iki mezhebi (Lutherci ve Calvinci) ve Yahudi dinini ilgilendirmekteydi.[11] Resmi olarak tanınmayan ve dikkate alınmayan diğer ibadetler ve hatta ateizm bile hoşgörüyle karşılanmıştır. "Fransızların büyük çoğunluğunun dini olan" Katolisizm artık devletin dini olmamasına rağmen (1814 yılında tekrar devlet dini oldu, ancak 1830 yılında bu statüsünü tekrar kaybetti),

11) Aslında, Katolik olmayan dinlerin papayla yapılan Concordat ile ilgisi yoktu. Onlara uygulanan sadece "organik maddelerdi".

devlet ona gerekli desteği sağlıyor ve hükümete bağlılık yemini etmiş piskoposlar atıyordu. (Papa bu piskoposlara daha sonra yasal bir statü vermiştir.) Papazlar, hükümetin onayıyla piskoposlar tarafından atanmakla birlikte, yine de, sivil otoriteye sadakat yemini ediyorlardı. Papa Kilise'ye ait malların elden çıkarılmasını kabul ediyor, bunun karşılığındaysa hükümet piskopos ve papazlara bir maaş ödüyor, ayrıca, Kilise yararına çalışan vakıflara müsaade ediyordu. Yani, Kilise, bir devlet olmaksızın resmi olarak tanınıyordu. Buna karşılık, devlet, Kilise'nin yapısını ve organizasyonunu sıkı bir şekilde denetliyordu. Protestanlar da bir maaş almaktaydılar. Yahudi ibadeti 1808 tarihli bir yasayla düzenlenmiş olmasına rağmen, din adamları ancak Temmuz Monarşisi döneminde maaş alabilmişlerdir. Bu çalışma boyunca göreceğiz ki, etik açıdan insanların eşitliği vicdan özgürlüğünün kabulüyle, yani '*compelle intrare*'nin ("onları kiliseye girmeye zorlayınız"[12]) reddedilmesiyle birlikte otomatik olarak devreye girmemiştir: ibadetler her ne kadar özgür bir ortamda yerine getiriliyor olsa da, bir din bunlar karşısında daha özel imtiyazlara sahip olabilmektedir. Bugün bile Anglikan dini Büyük Britanya'da "devlet dini" olup önderi kraliçenin kendisidir. Danimarka'daysa, bir paradoks gibi görünse

12) "Ve efendi köleye der ki: Yollara ve çit boylarına çık ve onları içeri girmeye zorla ki evim dolsun." (Luka'ya Göre İncil, XIV, 23.) "Dışarıdaki baskı içeride iyi niyeti doğuracaktır" (Augustin, *Sermons*, CXII,8). Compelle intrare'nin felsefi açıdan en iyi açıklaması Pierre Bayle'ın (1686-1687) *yorumunda yer almaktadır.* Bkz. R. Joly, *Origines et évolution de l'intolérence catholique*, Brüksel, 1986, s. 81.

de, Luthercilik *devlet*[13] dinidir. Vicdan özgürlüğü ve dini inançların resmi eşitlik rejimine tabi olduğu kabul edilse de, XIX. yüzyıl Fransa'sında Katolisizme tanınan ayrıcalığa (özellikle eğitim alanında) karşı mücadele laikliğin motorunu harekete geçirecektir; öte yandan, bir inanç kendisini itaatsizlere politik bir güçle kabul ettiremiyorsa ve kurumsal açıdan baskın bir konumdaysa, devlet yine tüm '*laos*'a ait değildir. Buradaki asıl problem, "devlet ayrım yapmaksızın tüm farklı inançları tanıdığında gerçekten laik midir, yoksa farklı inanışlar ve politik alan arasında hakiki bir ayrım yapmak gerekli midir" sorusunu kendi kendimize sormaktır. XX. yüzyıl başında, "Fransız tarzı" özgün laiklik anlayışı ikinci yaklaşımı savunmuştur. Devletin farklı ibadetleri tanıdığı ve bir şekilde onlara yardım ettiği daha "çoğulcu" bir görüş (Concordat rejimi buna bir örnek olabilir), laiklik-ayrılık fikrine yabancı olmasına rağmen, XX. yüzyıl sonunda ve XXI. yüzyıl başlarında sorunlarla karşı karşıya kalan Fransız laikliğine "yeni laikliğin" gereksinimleri kisvesiyle tekrar nüfuz etmeyi deneyecektir.

Okul tartışmasında da göreceğimiz gibi, Restorasyon Dönemi'nde Kilise etkisini üniversite bünyesinde güçlendirecektir. Bunun yanı sıra, İkinci İmparatorluk döneminde kardinallerin senatoya re'sen üye olmalarıyla Katolisizmin önemi artacaktır. Jean Baubérot'nun da desteklediği gibi, Concordat rejiminin toplumun "birincil laikleştiril-

13) Finlandiya'da Luthercilik ve Ortodoks dini devlet dinleridir. İsveç, 2000 yılında, ayrılık rejimi adına devlet dini sisteminden vazgeçmiştir.

mesi" olup olmadığı tartışma konusudur. Bu ilk "eşiği" üç öğe betimler:

"1/ *Kurumsal parçalanmalar.* Din artık kucaklayıcı bir kurum olmadığı için, devlet ve toplum, tüm dini referanslar dışında, kendi aralarında tutarlıdır...

"2/ *Meşruiyetin tanınması.* Giderilmesi "tanınmış inançlar" tarafından üstlenilen, sosyal yönden nesnel "dini ihtiyaçlar" söz konusudur...

"3/ *Tanınmış inançlar çokluğu.* Devlet, dini niteliğe sahip doktrinleri zorla kabul ettirmek konusunda yetkili değildir... Kabul edilmiş inançların tümü hukuken eşittir. Bunların hepsi toplumda barış içerisinde ve birlikte yer alabilir ve sosyal dokunun sağlamlaştırılmasına katkı sağlayabilirler. Bu konuda "dinin yardımından" vazgeçmek de mümkündür...

Artık devlet dinin içinde olmadığı halde, din devletin içerisindedir."[14]

Aslında, bana göre, Baubérot dinin toplum üzerindeki baskın konumunu kaybettiği genel devinim üzerine vurgu yapmak istemektedir: din, muhtemelen, artık insan yaşamına dair tüm alanları kapsamadığı için, "kurumsal olarak parçalanmış" ve kamu hizmetlerinin büyük bir bölümü ondan yavaş yavaş uzaklaşmıştır (1880'li yıllardan itibaren okullarda tam anlamıyla yaşanacak bu gelişme medeni

14) J. Baubérot, *a.g.e.*, s. 44-45.

durum[15] için zaten geçerliydi); tanınmış diğer inançlarla en azından biçimsel açıdan eşitlik ilkesinin ve vicdan hürriyetinin tekrar doğrulanması, zihinlerde ve Kilise ile devletin birliği kavramında gitgide bir ayrışma yaratmış ve din adamının niteliğini iyi vatandaşınkinden ayırmıştır. Eski Rejim Fransa'sının durumu gerçekten özeldi (ama benzersiz değildi), zira gallikanizm devletin dinin "içerisinde" olduğu kadar dinin de devletin "içerisinde" olmasını içermekteydi: monarşi ve ulusal kilisenin birbirine dayandığı bir sistem söz konusu olmakla birlikte, zaman içinde gitgide birbirinden ayrılmaya başlayan da bu çelişik birlik olmuştur. Ancak, böylesi bir sürecin tüzel olmaktan ziyade kesinlikle tarihsel ve sosyolojik olduğunun ve onu doğuranın da Concordat rejimi olmadığının altını çizmek gerekmektedir: öte yandan, Concordat rejimi laiklik hareketine ivme kazandıracak olan okul meselesinde sessiz kalmıştır ve 1804 tarihli Medeni Kanun ondan bağımsızdır.

V. – 1905 Yasası

1905 tarihli, Kilise ile Devletin Ayrılması Yasası Concordat rejimini sonlandırmıştır (Alman egemenliğindeki Alsace-Moselle bölgeleri dışında). Bu yasa, kiliselerin (tanınmış dini inançlar rejimi diye tabir edilen) kamu statüsünü geçersiz kılmak suretiyle, din işlerini sivil yetkiden

15) XIX. yüzyılda meydana gelen geçici gerileme sürecinin de dikkate alınması gerekmektedir: örneğin, boşanma 1815 ila 1884 yılları arasında yasaklanmıştı.

ayırmıştır. Cumhuriyet hiçbir inancı (*kültü*) tanımamış, maaş vermemiş ve para yardımında bulunmamıştır. Bunlara tahsis edilen bütçe iptal edilmiş, dinle ilgili hizmetler sona ermiş ve devlet başkanı artık piskopos atamamıştır; saygınlık, öncelik hakkı ve yargı ayrıcalığı bitmiştir. Kültürel faaliyetler gibi dinsel özellik taşımayan etkinliklere ve bazı özel durumlar için papazlık hizmetlerine yönelik maddi yardımlar halen geçerliydi (verili bir yerden özgürce dışarı çıkamayan insanların inanç özgürlüğünün sağlanması söz konusudur: okul, darülaceze, kışla, hapishane vb.). Yasa, vicdan ve inanç özgürlüğünü garanti altına alırken ibadetle ilgili kamusal alanları (fabrikalar, vb.) lağvetmiş ve bunların yerine ilave bazı yükümlülüklere tabi olan ve 1901 tarihli yasasıyla düzenlenen *dinsel dernekleri* getirmiştir: başlangıçta bunların komünler çerçevesinde düzenlenmeleri gerekiyordu ki bu durum Kilise'nin bölünmesi riskini beraberinde getirmekteydi. Protestanlar ve Yahudiler bu dernekleri kurmayı kabul etmişlerdir. Ancak, Katolik Kilisesi bu karara şiddetle karşı çıkmıştır. Papa burada "kurtarıcı tarafından mükemmel bir şekilde tesis edilmiş hiyerarşik bir yapıyı değil, laik insanlara ait bir dernek" görüyordu. X. Pius bu dinsel dernekleri reddetmiştir. Ona göre, bu dernekler temel gücü bir şekilde devralmak suretiyle kilisenin otorite prensibini tartışma konusu haline getirmiştir. Öte yandan, en muhafazakâr Katoliklere göre, bu dernekler, modernlik (halkın demokratik gücü) ve Kilise (1869-1870 yıllarında, Birinci Vatikan Konsili'ne itaat konusunda nispeten yeni sayılabilecek bir bildiriyle güçlendirilmiş olan papanın yanılmazlığıyla ilgili hiyerarşik otorite) arasındaki radikal ihtilafı ortaya koyuyordu.

Kısacası, onlara göre bu durum yasanın aşağıda yer alan 4. Maddesi'yle çelişmekteydi:

> "...*Dernekler, yerine getirmek istedikleri ibadetin genel düzenleniş kurallarına riayet etmek suretiyle, yasal olarak kurulacaklardır...*"[16]

Dinsel derneklerin kurulmasına karşı çıkan Kilise'yi memnun edecek önlemlerse çok geçmeden alınmıştır: 2 Ocak 1907 tarihli bir yasayla, ibadetler, bundan böyle dinsel dernekler yoluyla değil, 1901 tarihli yasanın ortak hukukuna tabi dernekler veya 1881 tarihli yasanın kamuya açık toplantı rejimi altındaki "bireysel inisiyatife dayalı toplantılar" yoluyla ifa edilebilecektir. Ancak, 1881 tarihli yasa, bu toplantılar için önceleri sadece yıllık olarak talep edilen, daha sonra, 1907 yılı Mart ayında iptal edilen bir ön bildirimi öngörmekteydi. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesi günü, Fransa ve Vatikan, 1904 yılında, yani Ayrılık Yasası öncesinde kopan diplomatik ilişkilerini yeniden kurmuşlardır. 1921 yılında, Kilise'nin hiyerarşik düzenine riayet eden *piskopos dernekleri* formülü altında bir uzlaşma sağlanmıştır. Bu dernekler kendilerine hukuken başkanlık yapıp üye temin eden piskoposun emrindeydiler. Danıştay 1923 yılında onlar lehine bir görüş bildirmiş ve papa da 18 Ocak 1924 tarihli genelgeyle bu dernekleri tanımıştır. Devletin, Katolisizm dininde görüldüğü üzere, demokratik olmayan "anayasanın" dikkate alınmasına razı geleceğini düşünen

16) Bkz. J. Boussinesq, *La Laïcité française*, Le Seuil, coll. "Point-Essais", 1994, s. 32.

birçok laik, bu durumda ayrılık prensibinin kabul edilemez bir şekilde zayıflayacağını düşünmüştür. Her şeye rağmen, bu uzlaşma bir tür barış ortamı sağlamış ve Katoliklerin cumhuriyetle bağlarını güçlendirmelerine katkı yapmıştır (Vichy rejimi bu sadakatin gücünü yeniden sorguladı).

Kısaca, cumhuriyet hiçbir inancı tanımadığından, Kiliseler özel oluşumlar halini aldı. İbadet özgürlüğü teminat altına alınsa da, Katolisizm açısından önem arz eden, kamuya açık etkinliklerin laikleştirilmesidir: mezarlıklarla ilgili zabıta işlemlerinin belediye başkanına verilmesi, çan seslerinin düzenlenmesi, kamu anıtlarına dini amblem ve işaretlerin yapıştırılmasının yasaklanması, ayinlerin düzenlenmesi, vb. İşte, Fransız Cumhuriyeti laikliğinin özgüllüğünü oluşturan bu tip bir ayrılık rejimidir (hatta, piskopos derneklerinde de görüldüğü üzere, yumuşatılmış bir rejim). İlerleyen bölümlerde, modern demokratik ülkelerdeki durumun ne kadar farklılık gösterdiğini göreceğiz. Bu durum, bu ülkelerde vicdan özgürlüğü ve kanun önünde eşitlik prensiplerine daha az saygı duyulduğu anlamına gelmemektedir.

VI. – Laikliğin anayasallaştırılması

1946 anayasası daha önce okul konusunda uygulamaya konulan (bkz. aşağıda) tarafsızlık ve laiklik prensibini teyit etmektedir. 1958 tarihli anayasanın 2. Maddesi uyarınca:

> "Fransa (...) laik bir cumhuriyettir. Köken, ırk veya din ayrımı yapmaksızın, tüm vatandaşların yasa önünde eşitliğini temin eder. Her inanca saygılıdır."

Peki, "yasal" (législative) laiklik (1905 tarihli yasa) "anayasal" laikliğe dönüşünce nasıl bir değişiklik oldu? Dahası, yüzyılın başında yandaşları ve karşıtları arasında bir çatışmaya sebep olan bu durum nasıl oldu da bu prensip çerçevesinde bir araya gelmeyi mümkün kıldı? Laikliğin anayasallaştırılmasıyla ilgili söylemlerin dikkatli bir şekilde incelenmesi, Kilise açısından bir perspektif değişimini tartışmasız bir şekilde gözler önüne sermektedir. Gerçekte, Kilise ayrılığı bir saldırı olarak görmüş ve bu ayrılığı adil bir toplumun oluşmasını sağlayacak gerçek değerleri korumaya yönelik egemen konumuna ve hiyerarşik yapısına (piskopos derneklerinin 1920'lerde kurulmasına kadar) karşı bir tehdit olarak algılamıştır. Aslında, Kilise laikliği yavaş yavaş "kabullenmiştir" (böylece, laikliğin anayasallaşmasına giden yolda neredeyse genel bir kabul sağlanmıştır: Fransa laik bir cumhuriyettir). Kilise, laiklik kapsamında, yavaş yavaş toplumun Hıristiyansızlaştırılmasına karşı bir koruma, dahası, bir emniyet supabı, ayrıca, ayrılığın hiçbir şekilde "neo-gallikan" bir biçimde iş görmeyeceğinin, yani, "ilahi hakkı" kullanan kralların Eski Rejim monarşisinde yaptıklarının aksine, sadece kendisini temsil eden bir devlet egemenliğinin söz konusu olmayacağının teminatını görmeye başlamıştır. Laikliği katı bir ayrılıktan ziyade devletin tarafsızlığı olarak tanımlayan da yine Kilise'nin kendisi olmuştur. Maurice Barbier'nin de yazdığı gibi, "*laiklik-ayrılık*" kavramı yavaş yavaş "*laiklik-tarafsızlık*" haline dönüşmüştür. Aslında, Kilise (her zaman azınlık mezhepleri de dâhil olmak üzere) eski tarafsızlık kavramının yeniden yorumlanmasından (bu ifade, 1880-1990 yıllarında, okulların laikleştirilmesi

sırasında da kullanılmıştır) alabileceği her şeyi almıştır. Bu kavram, esasen, laiklere bir şekilde laiklik fikrinin çifte anlamını hatırlatmaktaydı: Devletin dinlerden, inanç özgürlüğünün de *politik hâkimiyet*ten (ve genel olarak iyi yaşam kavramlaştırmalarından) bağımsız olması. Başka bir deyişle, Kilise, kendi hükmü altındaki "muhaliflere" (Protestanlar, Yahudiler, serbest düşünceliler) yaşattıklarının kendi kaderi olmasını istemiyordu.[17] 1905 Yasası, bir bakıma, etik konuları politik konulardan ayırarak Fransız İhtilali'ni tamamlamış, cumhuriyet ise '*laos*'un genel menfaatini garanti altına alan bir statüye kavuşmuştur. Ancak, böylesi bir başarı bile birçok yorumu beraberinde getirebilmektedir: nitekim, ne 1946, ne de 1958 anayasaları laiklik kavramını *tanımlamaktadır*. Katoliklerse bu prensibi dini özgürlük ve de laik madalya fikriyle bağlantılandırabildikleri ölçüde destekleyebilmiştir: Devlet, ahlakın, değerlerin ve özellikle rasyonalist ve din karşıtı ideallerin sözcülüğünü yaptığı müddetçe, iyi hayatın nasıl olması gerektiği konusundaki tasarılarından gerçek anlamda ayrılmış sayılamaz. Resmi bir ateizmi salık veren ve dinsel toplulukları kovuşturan komünist rejimlerin yetkesi altında, Kilise'nin işini gören gayet elverişli bir korkuluk vardı. Komünizm, Kilise eğer sivil toplumda varlığını sürdürmek istiyorsa, ondan mutlaka sakınılması gerektiğini gösteren tersine çevrilmiş bir örnek sundu: aşkın bir din yerine seküler, yani dünyevi bir dinin etki sahibi olma-

17) Aslında, bu döngü Katoliklerin Napolyoncu tekele karşı öğrenim özgürlüğü istedikleri zaman, Restorasyon döneminin en başında ufak ufak ortaya çıkmıştı *Bkz. aşağıda.*

sı, Eski Rejim'de olduğu gibi Katolik olmayanların değil, Katoliklerin (daha genel olarak kiliselerin) bastırılması. Bu nedenle, Luka'nın '*compelle intrare*'si hem tersi bir hal almış, hem de radikalleşmiştir: bu defa "felsefi" materyalizmlerini kiliseye dayatanlar eskiden ezilenlerdir; ancak, tekno-bilimin gelişmesi toplumun denetimini Engizisyon dönemine ve ardından Katolik monarşisi dönemine göre daha akılcı bir şekilde sağlamaya imkân tanıdığı için radikalleşmiştir. Totalitarizmin böylesi tehlikeleri karşısında ayrılık politikasının aşırılıkları (Briand ve Jaurés'in uzlaşma iradesiyle çabucak bir düzene girmişlerdir) oldukça iyi huylu unsurlar olarak görülmüştür. Öyle ki, Kilise tüm inançlara saygı duyan, öğrenim özgürlüğü de dâhil olmak üzere dini özgürlüğü teminat altına alan ve tarafsız bir devlet savunucusu olma imkânını sağlayan insan haklarını bile tanımıştır.

Böyle bir durumun bizzat kendisi, elbette, laik mücadele şartlarının radikal bir şekilde yeniden tanımlanmasını içermemekle birlikte, bu mücadelenin koşullarını değiştirmiştir: Kilise, özellikle II. Vatikan'dan bu yana, modernlikle II. Jean Paul ve XVI. Benedictus'un günümüz Katoliksizmi içindeki politikalarının bazı gerici unsurlarını reddeden ve böyle bir hareketi asla onamadıklarını bildiren kişilerin mücadeleleri arasında bir uzlaşı istemektedir. Laikliğin düşmanı dün "ateist" komünizmdi, bugünse, hangi formu alırsa alsın, köktendinciliktir: bu siyasi ve dinsel karmaşa tehlikesi karşısında, serbest düşünce sahipleri ve gelişim yanlısı Katolikler aynı kamptadır. Ancak, bu durum eski düşmanlar arasında hiçbir görüş ayrılığı olmadığı anlamına da gelmez. Aslında, bu tip anlaşmazlıklar

demokratik toplumda bir yandan normal bile sayılmaktadır. Öte yandan, bu anlaşmazlıklar, ortak bir alan ve serbestçe kabul edilebilir kurallar temelinde, kısacası sadece belirli bir "inancın" (1958 anayasasında belirtildiği üzere) değil, herkesin hizmetinde olan bir devletin kabulüyle ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, "anayasal" laikliğin bir unsuru olan bu "tarafsız" bölgenin bizzat kendisinin de farklı yorumlara maruz kalabileceğini göreceğiz: laikliğin sadece ortak bir değer oluşturduğunu ve görüş ayrılıklarının (çoğulcu toplumlarda meşru olduğu üzere) sadece inanç-politika ilişkilerine dair bu tip bir genel anlaşma temelinde ortaya çıktığını savunmak oldukça yetersiz bir saptamadır. Bu, doğru olmakla beraber, birçok açıdan da naiftir: bugün hâlâ *laikliğin kendisiyle* ilgili çelişik birçok kavramlaştırma vardır. Bu konuda, ileride göreceğimiz "İslami başörtüsü" tartışması bu farklılıklara yepyeni bir boyut getirecektir. Ancak, bu polemik, tamamıyla toplumun laikleştirilmesi mücadelesinde en önemli unsur olan okul konusuyla ilgilidir.

VII. – Okul konusu

Şimdi, *toplumda* laikliğin vücut bulduğu başlıca alanlardan birini özel bir biçimde incelememiz gerekmektedir: *okul*. Okulun Kilise egemenliğinden özgürleşmesi süreci Ayrılık Yasası'nın oylanmasından yirmi küsur yıl önce gerçekleşmiştir. Laiklikle ilgili en önemli mücadele eğitim ve öğretim mücadelesidir. Tıpkı daha sonra XIII. Léon'un da söyleyeceği gibi:

"Okul, toplumun Hıristiyan kalıp kalmayacağına karar verilen savaş meydanıdır."

Peki, Kilise bilinçleri şekillendirecek böylesi bir güce sahipken, özgürlükçü ve cumhuriyete dair vazifelerini yerine getirecek vatandaşlar nasıl yetiştirilebilir? Bu, tabii ki, Kilise'nin "devlet" konumunun baskın olduğu Eski Rejim'de karşılaşılan bir durumdu. Aslında, Kilise, "hakiki eğitsel donatısını"[18] Reform sürecine verdiği tepkiyle oluşturmuştur. Özellikle Reform karşıtlığının başını çeken Cizvitler "ruhların yönetimini" kendilerine amaç edinmişti. Kilise eğitim alanındaki ortodoksiyi denetlemekte ve kitapları sansürlemekteydi. "Tüm kurumlar cemaat liderlerinin veya papazların denetimi altındaydı."[19] Eğitim sistemi, doğal olarak, devletin kontrolü dışında örgütlenmişti. Kısacası, Kilise bir "fiili tekelden"[20] faydalanmaktaydı.

1. İhtilalden laikleşmeye. – Orta ve yükseköğretimi yöneten eski üniversiteler ihtilalde etkilerini kaybetmiştir. Kilise, okullar üzerindeki etkisini yitirmiş ve Ruhban Medeni Anayasası'nın bir kararnamesiyle kilisenin malları halkın tasarrufuna bırakılmıştır. Tamamlayıcı başka önlemlerle Kilise'nin diğer yetkileri de elinden alınmıştır. Ancak, Konvansiyon Meclisi'nin Aralık 1793 tarihli kararnamesiyle bir dönüm noktasına gelinmiştir: alınan bu

18) Bkz. R. Labrusse, *La Question scolaire en France*, Paris, PUF, "Que sais-je?", 1977, s. 29 (2. baskı, 1997).

19) A.g.y., s. 30.

20) A.g.y., s. 31.

kararla, eğitim özgürlüğü ve bazı koşullara uymak şartıyla tüm vatandaşların okul açabilme hakkı tanınmıştır. Bu prensip III. yıl anayasasıyla yeniden doğrulanacaktır. Ancak, Direktuvar, –sonrasında konsüllük dönemi– serbest eğitim konusunda daha olumsuz bir tavır takınacaktır. Bu süreç, eğitim özgürlüğünü tamamen derdest edecek olan imparatorluk dönemiyle tamamlanmış olacaktır. Guizot'nun da dediği gibi:

> "Eğitimden sorumlu tüm kişileri, onlara gücünü ve azametini katacak tek bir bedende bir araya getirmek gerekiyor."

Bu "beden", eğitim tekelini elinde bulunduran imparatorluk üniversitesi olacaktır. Ancak, üniversite bölümleri eğitimlerini "Katolik Kilisesi'nin temel kurallarına" dayandırmak zorunda kalır. 10 Mayıs 1806 tarihli yasa şöyle der: "Üniversite üyesi olmayan hiç kimse okul açamaz ve kamusal eğitim veremez." Bu kural hem orta hem de yükseköğretim için geçerlidir. İlköğretim, üniversite sorumluluğunda olmayıp, aynı zamanda öğretmenleri de eğiten Hıristiyan Kardeşlik Okullarına bağlıdır. Burada birçok din adamı vardır. Ayrıca, "öğretmenler doğal olarak papaza bağlıdırlar..."[21] 1814'te yeni bir dönüm noktası daha yaşanmış ve Restorasyon Dönemi eğitim özgürlüğünü ilan etmiştir. Halen mevcudiyetini sürdüren ancak Kilise'nin ele geçirdiği üniversite, hem böylesi bir müdahaleyi eleştiren liberallerin, hem de eğitim özgürlüğünün yılmaz

21) A. Prost, J. Baubérot tarfından belirtilmiştir, *a.g.e.*, s. 37-38.

savunucuları olan ve din adamlarının buyruğu altındaki böylesi bir imparatorluk kalıntısını reddeden muhafazakâr Katoliklerin saldırısına maruz kalmıştır. 1830 tarihli yasa bu özgürlüğü yeniden ilan etmiştir. İlköğretimde bundan böyle devlete ait okulların yanında özel okullar da olabilecektir (bu arada, Kilise, resmi ilkokul öğretimini fiili olarak kontrolü altında tutmaktadır). Ortaöğretime gelince, 1850 tarihli Falloux Yasası Katolik Kilisesi'nin konumunu güçlendirmiştir. Para yardımı yapılabilen özel kurumların sayısında artış olmuştur. Öte yandan, Falloux Yasası ilköğretimi daha çok din içerikli bir hale bürümüştür.

> "15 Mart 1850 tarihli yasa, ısrarlı bir şekilde istediğimiz eğitim özgürlüğü için bir adım atmakla kalmamış, resmi eğitimin sevk ve idaresindeki tüm kademelere din görevlilerini de dâhil etmiştir."[22]

Yükseköğretim özgürlüğüyse 1875 tarihli bir yasayla ilan edilecektir. Oldukça hararetli tartışmalar sonunda, üniversite mezuniyet unvanlarının devlet tekelinde olduğu tekrar teyit edilecektir.

2. Devlet Okulu: Ferry yasaları. – III. Cumhuriyet öncelikle Kilise'nin özel öğretimdeki sınırsız gücünü azaltmıştır: Kilise, doktrinal özgürlüğünü muhafaza etmekle birlikte, bundan böyle "öğrencilerine devlet eğitimi alan öğrencilerinkiyle aynı düzeyde bilgi vermek durumunda

22) R. Labrusse tarafından, *a.g.e.*, s. 36'da belirtilmiş olan Mgr. Parisis görüşü.

kalacaktır". Ancak, eğitimin laik ve tarafsız olmasıyla ilgili mevcut prensipler 1880'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Yeniden dinselleştirilmeye çalışılan eğitim, karşısında militan bir laiklik bulmuştur. 28 Mart 1882 tarihli yasayla, ahlak ve din bilgisi yerine, "ahlak ve yurttaşlık bilgisi" dersi gelmiştir. Müfredat laikleştirildiğinden dini simgelerin kaldırılması gerekmiştir (ancak vali yerel durumu göz önünde bulundurarak ve galeyanı önlemek için daha ihtiyatlı davranabilir). 30 Ekim 1886 tarihli yasa ilköğretimdeki öğretmenleri laikleştirmiştir. Ortaöğretim personelinin laiklik prensibiyse sıradan bir önem taşımakta olup danıştayın 1912 tarihli kararıyla onaylanmıştır. Laiklik prensibi iki karşıt yorumun konusu olabilecek *tarafsızlık* prensibiyle tamamlanmıştır. Önce, Ferdinand Buisson tarafından savunulan şu kavramlaştırma vardır:

> "Kilise mantıklıdır. Ya onunla olunmalı ya da ona karşı olunmalı. Laik okul isimsiz ve özelliksiz bir şey değildir. Ya rasyonalist okul ya da dini okul seçilmelidir. İkisi arasında hiçbir şey yoktur."[23]

Ardından, Jules Ferry'ye göre, "sakin tarafsızlık" vardır:

> "Öğrencilerinize bir davranış kuralı veya bir akide tavsiye edeceğiniz vakit, sizce bu söyleyeceğiniz karşı-

23) *La Lutte scolaire en France*. s. 264 (C. A. Colliard tarafından *Libertés Publiques*'te belirtilmiştir. Paris, Dalloz, 7. basım, 1989, s. 471). 1896'ya kadar ilköğretim müdürlüğü yapan Buisson 1912 yılında "La Foi laïque" isimli bir eser yayımlayacaktır.

sında incinebilecek tek bir dürüst insan olup olmadığını kendinize sorun. Bir aile babası, sınıfınızda bulunan tek bir aile babası, bu duydukları karşısında rıza göstermeyi gönül rahatlığıyla reddedebilecek midir? Eğer evetse, bunu ona söylemekten kaçınınız. Eğer cevabınız hayırsa, o zaman, çekinmeden konuşunuz, zira çocuğa öğreteceğiniz şey, sizin bilgeliğiniz değil, insan türünün bilgeliğidir... Öğretmen, kendisine emanet edilen çocuğun dini inançlarını sözleriyle veya davranışlarıyla yaralayacak musibetlerden, akıllarını karıştıracak, herhangi bir fikrin saygı ve ihtiyat fukarası olmasına yol açacak her şeyden kaçınmalıdır." [24]

Tarafsızlıkla ilgili bu iki felsefe arasındaki ihtilafın (Ferry ve Buisson'un genel tutumları bu iki kısa alıntının görünür kıldığından daha karmaşıktır) kendisinin de bir sorun olduğunu ve bugün bile laiklik savunucuları çevresinde hararetli tartışmalara neden olduğunu belirtmek gerekecektir: bir yanda, rasyonalist inançlarına bağlı, Kilise karşıtı (bu normal olandır) ama bazen de din karşıtı (bu konu, *laosun* bir bölümünün resmi eğitimin inançlarına zarar vermesini istememesi ölçüsünce tartışılabilir: ilki dini "politik" gücünden yoksun bırakmak, diğeri kamusal alanı din karşıtı bir mücadele için kullanmak) bir laiklik görüşü vardır. Kavramlaştırması Fransa'daki devlet eğitimine yön veren Jules Ferry, hoşgörülü ve cömert önermesi savunulamaz bir hal almaya başladığından beri, bunu iyi kavramıştır; doğrudan insani ve demokratik de-

24) 1883 tarihli talimatlar, a.g.y.

ğerleri inciten "herhangi bir görüş" *saygı duyulacak bir görüş* değildi.[25] Bugün Nazizm ve siyasi liberalizm, dahası, dinsel fanatizm ve açık görüşlülük karşısında "tarafsız" bir öğretmen nasıl hayal edilebilir? Laiklik felsefesinin temellerini inceleyeceğimiz ileriki bölümlerde, farklı ve değer çoğulculuğu çerçevesinde saygı duyulmayı hak eden görüşlerle laiklik ilkesinin altını oyan bakış açıları arasındaki ayrılığın nasıl haklı kılınabileceğini göreceğiz. Ancak, burada izlenecek yol tehlikelidir: laikliğin kendisi de tartışma konusu olmuştur ve bu yorumlardan biri lehine diğerleri bastırılmamalıdır. Öte yandan, "Ferry'nin tutumundaki"[26] çıkışsızlıklar bahane edilerek dogmatik ve hoşgörüsüz bir rasyonalizme yönelmek de anlamsız olacaktır (kuşkusuz, bu durum Buisson'un kendisi tarafından da reddedilecektir.)[27]

28 Mart 1882 tarihli yasa uyarınca, kamu alanındaki ilköğretimde dini eğitimin okul binaları dışında ve –yine aynı yıl içerisinde alınan bir kararla– ders saatleri dışında

25) Bu konularda bkz. H. Peña-Ruiz, *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité*; Paris PUF, 1999, s. 269. Yeni yayımlanmış iki esere de bkz.: H. Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris, Gallimard, coll. "Folio-Actuel", 2003 ve H. Peña-Ruiz (yay. haz.), *La Laïcité* (seçilmiş ve sunulmuş metinler), Paris, GF, "Corpus", 2003 koll.

26) Onun "katı tarafsızlığı bir söz olması gerekirken, heterojenlikten bir tehdit sınıfı oluşturmuştur" (D. Beresniak, s. 58).

27) Buisson karmaşık bir kişiliğe sahiptir. Aslında, her zaman din egemenliğine karşı çıkmıştır. Ancak, XX. yüzyıl başında serbest düşünürler laiklik prensibini din karşıtı olarak yorumladıklarında, rasyonalizm bahanesiyle, "*geçmişe dönük*" bir ortodoksluğun zorla uygulanmasını eleştirmiştir (Bkz. J.-Mayeur, *La Question Laïque. XIX-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1997, s. 82).

verilmesi gerekmiştir. Tarafsızlık prensibi kamusal ortaöğretime de hükmeder. Mezhepleri esas alan din öğretimi yoktur. Yükseköğretim konusunda böyle bir tartışmaya rastlanmaz. Tıpkı Liard'ın dediği gibi: "Özgürlük, aklın ayrıcalığı ve bilimin koşuludur."[28]

Öğretim herkes için erişilebilir olmalı, dolayısıyla yurttaşların eşitliğini ve formasyonunu garanti altına alacak şekilde ailelere kabul ettirilmelidir: "Cehalet özgürlüğü söz konusu değildir."[29] *Zorunlu eğitimin ücretsiz olması*, herkesin kendini eğitmesi için gerekli imkânların sağlanması anlamına gelmektedir. Zorunlu-ücretsiz dediğimiz bu çifte prensip, başka yerlerde daha az kusursuz işlese de, ilköğretimde mümkün kılınmış ama farklı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bir yandan, ücretsiz okul ve paralı okul arasında seçim yapmak birçok aile açısından söz konusu olmadığı için, öğretim özgürlüğü prensibini tehlikeye atmasından dolayı kınanmıştır. Öte yandan, ücretsiz sistemde eğitim masrafları vergi mükellefleri tarafından ödendiği için, "Bay de Rothschild'in çocuklarının eğitim masrafının kapıcısı tarafından karşılandığı" söylenebilir. Özel öğretim, ücretsiz öğretimin kurumsallaşmasıyla tamamen bertaraf olmamış, ancak özel okullara büyük ölçüde burjuva öğrenciler kaydolmuştur.

3. – Özel okul: öğretim özgürlüğü. – Gördüğümüz üzere, devlet okullarının laikleştirilmesi, öğrenim özgürlüğü prensibinin karşılıklı onanması çerçevesinde ger-

28) C.-A. Colliard, *a.g.e.*, s. 472.
29) A.g.y., s. 475.

çekleşmiştir. Bu durum, Colliard'ın da[30] belirttiği üzere, iki şekilde olabilir. Öncelikle, Devlet *tarafından* tanınan özgürlük: kamu kredileri okul nüfusuna orantılı bir şekilde özel okullar ve devlet okulları arasında pay edilmiştir. Bu sistem, 1958 tarihindeki "Eğitim Paktı"nın kabulünden bu yana Belçika'da ve daha birçok Avrupa ülkesinde[31] mevcuttur. İkinci olarak, devlet *dışındaki* özgürlük. 1959 tarihli Debré Yasası'na kadar Fransız sistemini bu ilke belirlemiştir. Özel okulların birçoğu inanç temelli oldukları için, bunlara sübvansiyon sağlanması laiklik ve tarafsızlık prensiplerine karşı sayılmıştır. 1959 yasası, belirli şartlar çerçevesinde olmak kaydıyla, bazı kurumların sübvansiyonunu öngörecektir.

A) *Cemaat sorunu.* – XIX. yüzyıl sonlarından bu yana özel öğretim nasıl bir gelişme kaydetmiştir? Yetki verilmemiş *cemaatler* özgürlük prensibine ilişkin önemli bir istisnayı da beraberinde getirmiştir: sorun, Restorasyon döneminde Cizvitlerle başlamış (bu tarikat 1773 yılında XIV. Clément tarafından ortadan kaldırılmış, 1814'te VII. Pius tarafından tekrar kurulmuş, nihayet, 1880 yılında Jules Ferry tarafından feshedilmiştir) ve 1880'li yıllardan itibaren artarak sürmüştür. 1880 tarihli kararname devlete izinsiz cemaatlere karşı harekete geçme imkânı tanıdığından, devlet bu cemaatlerden üç ay içerisinde yetki almalarını istemiştir. Örgütlenme özgürlüğünü tamamen tanıyan 1901 yasasının 14. Maddesi aşağıdaki hükümle kararnameyi güçlendirmiştir:

30) A.g.y., s. 479-480.
31) Bkz. II. Bölüm.

"Hiç kimse, yetkisiz bir cemaate ait olması halinde, ister doğrudan ister başka birine yetki vermek suretiyle, düzeyi ne olursa olsun, bir kurumu yönetemez ve burada eğitim veremez."[32]

Cemaatler böylece bir ön izin rejimine tabi tutulmuştur ki bu da kamu hukukuna aykırı bir durum olup hükümetçe feshedilebilecekleri anlamına gelmektedir. İzin almamış olan cemaatler meşru sayılmamış, üyelerinden hiçbiri bir eğitim kurumunu yönetememiş veya eğitim verememiştir (alınan bu önlem özellikle Cizvitleri hedef almaktaydı); bu cemaatlerde yer alanlar cezalandırılmaktaydı. Genelde yetki tanınmamış ve yasa en katı şekliyle (1902 tarihli meclis oldukça kilise karşıtıydı) uygulanmıştır. 1904 yılında izin almış olan cemaatlerin üyeleri bile eğitim verememişlerdir. 1914'ten sonra cemaatler var olabilmiş ve birçok üyesi de eğitim verebilmiştir. Sonrasındaysa, 8 Nisan 1942 tarihli yasa (Vichy rejimi), yetkisi olmayan cemaatlerdeki öğretimi yasaklayan 1901 tarihli yasanın 14. Maddesi'ni iptal etmiştir. 9 Ağustos 1944 tarihli yönetmelik resmi olarak bu Vichy metnini yürürlükten kaldırmamıştır. Cemaatler, dernekler genel hukukuna tabi olmamalarına rağmen, özel okullarda yasal olarak ders vermeye başlamışlardır.[33]

B) *Sübvansiyon konusu.* – 1945'ten, hatta 1946 yılından beri eğitim verme özgürlüğü genel ölçekli olmakla

32) A.g.y., s. 481.

33) Cemaatler 1901 tarihli yasa uyarınca ancak danıştayın onlara tanıdığı bir kararnameyle tüzel bir kişilik kazanabilmişlerdir.

birlikte yine de bazı koşullara bağlı olmuştur. Devlet özel okulları denetleme hakkını saklı tutmuştur. Bu denetleme metotlar üzerinde uygulanmamıştır. Programlar söz konusu olduğunda, devlet üniversite mezuniyet unvanlarını tekelinde bulundurduğundan, devlet eğitimindeki programlar geçerli olmuştur. Devlet, eğitimin ahlaka, anayasaya ve yasalara uygun olmasını denetlemiştir. Sübvansiyon konusuna gelince, 1959 tarihli Debré Yasası'na dayalı rejim sırasında, uygulamanın özellikle ilköğretimde yasaklanmasına ("devletsiz" özgürlük prensibi) varacak bir dizi gelişme yaşanmıştır. Katoliklerin hepsinin her zaman yasağa karşı ve sübvansiyondan yana oldukları da düşünülmemelidir: Başrahip Lemire 1921 yılında kurulda şöyle demiştir:

> "Devletin dışında olduğumuzda, hangi şekilde olursa olsun, özgürce ve kendiliğinden, devletten para dilenmeyi kabul etmiyorum. Ben tastamam ve tertemiz bir biçimde özgürlüğü koruma kaygısı güdenlerdenim. Özgürlüğümün birilerince kontrol edilmesine tahammül edemem. *Oysa, devletten para alırsam, yarın beni kontrolü altına alabilir*."[34]

Aslında, para yardımları daima bağışçının tasarrufunu yeğ tutmuştur: para verenin bu paraların nerede kullanıldığını kontrol etme hakkı vardır. Ancak, Michel Debré'nin kendisi de 23 Aralık 1959 tarihinde, Ulusal Meclis'te

34) C.-A. Colliard, *a.g.e.*, s. 499; altını ben çizdim.

başbakan sıfatıyla yaptığı konuşmayı, maddi yardımların öğretim özgürlüğünü garanti altına aldığını belirterek tamamlamıştır. Bu konuda üç durum öngörülmüştür. İlk olarak, Debré Yasası'ndan önceki durum, yani tam özgürlük (devlet sadece yöneticilerin ve öğretmenlerin unvanlarını ve zorunlu eğitim vb. konuları denetlemektedir). Sonra, devlet öğretimiyle bütünleşme. Son olarak da devletle sözleşmeye dayalı bir bağ. Bu son durumun kendisi de iki alt seçeneğe ayrılmaktadır: *özel öğretimin devlet öğretimine sıkı bir şekilde tabi olduğunu varsayan dernek sözleşmesi ve daha az bağlayıcı olan ve devletin sadece personel giderlerini üstlendiği basit sözleşme*. Yasa sert bir laik muhalefeti de beraberinde getirmiş, en azından Mitterrand'ın cumhurbaşkanlığı döneminin başlangıcına kadar, yani sol görüşün mevcut sistem yerine "birleşik ve laik büyük bir kamu hizmeti"nin geçmesini önermesine kadar ayakta kalmıştır. 1984 tarihinde meydana gelen büyük gösteriler nedeniyle bu projeden vazgeçilmiştir (Savary Yasası'nın başarısızlığı). Daha sonra, 1993 sonbaharında, özel okullara öğrenci sayılarına göre (devlet okullarına kıyasla) sübvansiyon sağlamak amacıyla 1850 tarihli Falloux Yasası'nın 69. Maddesi'nin revizyonunu öngören Bourg-Broc Yasası da başarısızlıkla sonuçlanmıştır: Anayasa Konseyi, kamusal ve özel kurumlar arasındaki şartnamelerin farklı olması nedeniyle, bu tip bir hükmün eşitlik prensibini ihlal edeceği sonucuna varmıştır. Ayrıca, 1994 yılı Ocak ayında düzenlenen gösteri, on yıl önce Savary Yasası'na karşı yürütülen muhalefet kadar ses getirmiştir.

VIII. – Laiklik konusunda ortak hukuk istisnaları: Alsace-Moselle[35]

Tanınmış dinlerle ilgili rejim (concordataire rejim), Yukarı Ren, Aşağı Ren ve Moselle bölgeleri 1871 yılında Almanya'ya bağlandığında da sürmüş ve bu bölgelerin tekrar Fransız toprağı oldukları 1918'de de devam etmiştir. Bununla birlikte, bu üç bölgenin yerel hukuku bazen cumhuriyetin ortak hukukundan oldukça farklı olmuştur.[36] Herriot hükümeti (sol Kartel), 1924 yılında, bu bölgelerde 1905 tarihli Ayrılık Yasası'nı uygulamak istemiş, ancak böylesi bir girişimin zorluğu karşısında bundan vazgeçmiştir. Danıştay, 24 Ocak 1925 tarihli bir ihbarnameyle, Alsace-Moselle'in özel statüsünün yasal olduğu kararına varmıştır.[37] Concordat rejimi, Alman işgali sırasında, yani 1940-1944 yılları arasında iptal edilmiş, daha sonra, 1944 Eylül ayında yeniden tesis edilmiştir. Durum şudur: Concordat tarafından tanınan dört inanışın ve organik maddelerin kamusal özellikleri vardır; ibadethanelerin ve ilgili kültün yönetimi her dini bölgede tüzel kişiliğe sahip bir kamu kuruluşunca yerine getirilir.[38] Strazburg ve Metz piskoposları ve onların yardımcıları Roma'yla görüş birliğine vardıktan sonra cumhurbaşkanı tarafından ata-

35) Denizaşırı bölgelerle ilgili de konuşmak gerekecektir. Bu konuda, bkz. M. Barbier, *a.g.e.*, s. 95-98. Sonrasında, Alsace-Moselle ile ilgili olarak da benim için aynı şey geçerlidir.

36) Bkz. J. Boussinesq, *a.g.e.*, s. 169.

37) A.g.y., s. 171.

38) A.g.y.

nırlar: Luther kiliselerinin müfettişleri ve bunların üç yönetim kurulu üyesi için de aynı sistem geçerlidir. İnançla ilgili diğer bakanlar da (genel naipler, papazlar, Protestan papazları, kardinal meclisinin başkanları, hahamlar, hahambaşları...)[39] hükümetin onayıyla tayin edilmişlerdir. Bakanlara devletçe bir maaş ödenmekteydi. Kısacası, bu bölgeler ödenekli kültlerin tanınması prensibini (Concordat rejimi uyarınca) koruduğu nispette, Fransız laikliği Alsace ve Moselle'de *uygulanmamıştır*. Okullarda, varlığı tanınmış dört inançla ilgili dini eğitim ilk ve ortaokul düzeyinde öngörülmüştür. Ailelerin çocuklarının bu eğitimi almalarını istememeleri durumunda muafiyet talebinde bulunmaları gerekmektedir. Bu durumda, çocuklara bu ders yerine laik ahlak dersi verilecektir. Barbier, eğitimdeki bu durumun Concordat rejiminden kaynaklanmadığını ve bunun devlete "her düzeyde kamusal ve laik bir eğitimi" düzenleme görevini veren 1946 tarihli anayasanın dibacesi (préambule) temelinde (Anayasa Konseyi'nce kabul edilmiş "hukuksal normlar bütününün" bir parçasıdır) değiştirilebileceğini ısrarla belirtmiştir. İyice kökleşmiş sağlam tarihsel geleneklere geri dönmemek adına hiçbir zaman bu çareye başvurulmamış olmasına rağmen, soru varlığını korumaktadır: cumhuriyet, oldukça farklı iki inanç rejimini bünyesinde toplayabilecek midir? Yükseköğretim alanında, Strazburg Üniversitesi'nin Katolik ve Protestan olmak üzere iki teoloji (ilahiyat) fakültesi vardır. Katolik fakülteye öğretmen atamak için Saint-Siège'in (Kutsal Makamın) onayının alınması gerekmektedir. Bu

39) M. Barbier, a.g.e., s. 93.

durumda, dini eğitim ilk, orta ve yükseköğretim düzeyinde mevcuttur: ancak ne eğitimin laikleştirilmesi, ne de kilise ve devlet ayrılığı Alsace (Yukarı Ren, Aşağı Ren) ve Moselle'de söz konusu olmuştur.

IX. – İslami başörtü meselesi

Bu bağlamda, oldukça bildik "*İslami başörtü meselesinin*" bugün bile kamusal tartışmaların merkezinde olduğunu unutmamak gerekir. Bu nedenledir ki, 1980'li yılların sonundan itibaren laiklik savunucuları ciddi bir şekilde bölünmeye başlamışlardır. Başörtü takmanın devlet okullarında özel bir aidiyet işareti olup olmadığını ve her şeye rağmen ılımlı ve şiddet içermeyen bu hak iddialarıyla kamusal alanın yeniden sömürgeleştirilip sömürgeleştirilmediğini bilmektir söz konusu mesele. Oysa, bu konuda iki görüş vardır. Bunlardan geleneksel laikliğe yakın olanı, ayrılıkla ilgili müsamahasız görüşten yola çıkarak, okulda türbanı kesinlikle reddetmektedir: din özel yaşam içerisinde kalmalıdır. Açıklıktan yana olanların "ılımlılık" argümanına (aslında, söz konusu olan sadece bir örtü meselesi değildir), "katı" laik taraftarlarınca başörtüsünün sadece bir başlangıç olduğu görüşüyle karşılık verilmiştir: bu hakkı elde ettikten sonra beden eğitimi derslerinde kız ve erkek öğrencilerin ayrılması ve, daha da vahimi, özgün bazı derslerin talep edilmesiyle (özellikle Haçlı Seferleri vb. konularda "Müslüman bakış açısının" esas alınması) ilgili başka talepler de gelecektir. Bu görüşten hareketle, din eğitiminin devlet okullarında verildiği Belçika'da (öğ-

renciler farklı mezhep inançlarıyla "laik ahlak" arasında tercih yapma hakkına sahiptir), bazı Müslüman öğretmenler verilen derslerin genel eğilimini hedef almış, bazı öğrenciler dogmatik bir yaratılışçılık adına paleontolojiyi sorgulamış veya "İslamca yasaklandığından" resim dersinde kâğıt üzerine insan figürü çizmeyi reddetmiştir. Görüleceği üzere, başörtü konusunu bünyesinde katı İslamcıları barındıran geniş bir mücadele ortamından ayrı düşünmek oldukça naif bir davranış olacaktır: seküler bir görüş dayattığı, dolayısıyla Müslümanlık karşıtı olduğu varsayılan laikliği "alaşağı" etme iradesi söz konusudur. Buna kendi içinde meşrulaştırılmış, daha az Avrupalı ve etnosantrik (etnik-merkezci) bir eğitim talebi de eklenecektir. Böylesi bir mücadele ortamında, ultra-muhafazakâr kaygılar (özellikle modernitenin İslam dünyasında kadınların madun statüsüne yönelttiği saldırılara karşı bir geleneği korumak) ve sol görüşler (göçmenlerin kültürüne saygı duyulması, "gelişmiş" Avrupalıların etnik merkezli kibirlerinin reddedilmesi, çoğulculuğun, "farklılığın", kısacası başörtüsünün kabul edilmesi) karşı karşıya gelmektedir.

Başörtüsünün hak olarak talep edildiği doğal çevre, 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında, bir endişe, kaygı kaynağı olagelmiştir. Öte yandan, İslamı ve İslamcılığı (aynı şekilde İslamcılık ve terörizmi) kesinlikle birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Ancak, her ne kadar bir özgürlük hareketi olsa ve hiçe sayılmış bir kimlik temelindeki bir hak iddiasıyla özdeşleşmişse de, başörtüsü kullanımı aslında okulun hiçbir zaman onaylamayacağı çevre baskılarından kaynaklanmaktadır. Sadece İran'daki İslam Devrimi sırasında türban takmaya zorlanan veya 2001 sonbaharındaki

Amerikan müdahalesine kadar Taliban yönetimi altında yaşayan kadınlardan bahsetmiyorum. Bizde de sorunlar var: Fransa'daki "Ne fahişe ne madun" (Ni putes ni soumises) hareketi kendilerini "ikinci sınıf vatandaş" durumuna sokan bir ortamdan kaçmaya çalıştıklarında bazı Müslüman genç kızların –şiddet, ırza geçme ve cinayet dâhil olmak üzere– nasıl korkutulduğunu göstermiştir. Fransız danıştayı, önce 1989 yılında, ihtiyatlı bir ihbarname yayımlayarak, başörtüsünün "kendisinin" okuldaki laiklik prensibine aykırı olmadığını, ancak özellikle kendi inancını yaymaya çalışmak, baskı veyahut okul düzenini bozmak gibi bir durumun söz konusu olması halinde okul idaresinin bir yasaklama kararı alabileceğini bildirmiştir. Bu yüzyılın başında, Fransız yetkililer, başörtüsü takan genç kızların radikal bir yola sapmalarından endişe duymuş ve danıştay kararının uygulanmasının zor olduğu görüşünü savunan okul müdürlerinin kaygılarına karşılık vermek istemişlerdir. 2003 yılı Aralık ayında, cumhurbaşkanı tarafından Bernard Stasi başkanlığında oluşturulan komisyon, "aşikâr" dinsel simgelerin yasaklanmasını öngören bir rapor hazırlamıştır. 15 Mart 2004 tarihinde, devlet okullarında bu tür simgelerin taşınmasını yasaklayan yasa oylanmıştır. Yasa, muhaliflerinin ileri sürdüğü kadar korkunç sonuçlar doğurmamış ve genç kızlar büyük çoğunlukla bu kurala uymuşlardır. Ancak, daha da önemlisi tüm, bu tartışmanın şu bildik "farklı olmak hakkı" ifadesinin yorumlanması etrafında dönüyor olmasıdır: özgürlük ifadesi mi, yoksa kamusal alanın kapalı ve hoşgörüsüz topluluklarca yeniden sömürgeleştirilmesinin bir tezahürü mü?

1. Farklı olmaktan kaynaklanan hak: laiklik ve etnosantrizm. – "*Farklı olmaktan kaynaklanan hak*" konusu, laikliğin 1905 tarihli Ayrılık Yasası'yla düzenlenmiş halini birçok açıdan tartışma yapmıştır. Çağdaş ülkelerin büyük bir bölümü çokkültürlüdür: ya ulusal azınlıklar içerirler (Polonya kökenli Almanlar, Rumen Transilvanya'sından gelen Macarlar gibi egemen bir bütüne ait gruplar vardır), ya bireysel göç süreçlerinden hareketle kültürleri egemen ortamdan farklı gruplar oluşur ya da yerli halklar (Amerika Yerlileri, Avustralyalı Aborijinler, Yeni Zelanda Maorileri) kendilerine fazlasıyla yabancı olan değerlere sahip modern bir dünyada yer alırlar. Yakın tarihte, bireysel insan haklarına saygı duyulması gerektiği esasıyla yönetilen bu azınlıkların korunma taleplerinin azaltılmasına çalışılmıştır: bir grubun üyeleri, ifade ve örgütlenme özgürlüğünden, adil yargılamadan, herhangi bir sosyal güvenceden vb. faydalanıyorsa, egemen grubun verebileceği zararlardan korunmuş olacaktır. Ancak, insan haklarıyla sağlanan böylesi bir korumanın çoğu kez yetersiz olduğu görülmüştür: azınlık mensuplarına –onlarsız vatandaşlık duygusunun mümkün olamayacağı– bir özsaygı ve kendine güven aşılamak için, hükümetle ilişki kurarken hangi dilin kullanılacağını, hukuk devletini azınlık kültürünün varlığıyla bağdaştırmak için hangi muafiyetlerin esas sayıldığını (tatil günlerinin değiştirilmesi, hayvan kesimiyle ilgili kurallara dair aykırılıklar, ki bunlar şu bildik "makûl uyarlamalar" problematiğine gönderir) bilmek söz konusudur. Bu tür teminatlar çağdaş liberal toplumların en çetrefilli sorunlarından birini oluşturur: "farklı olmaktan kaynaklanan hakka" dair çift-anlamlılığın var ettiği en iyi ve en

kötü şeyi içerimler. En iyi durumda, azınlıklara, çoğunluğu temsil eden kültür adına, ait olmadıkları değerleri onlara zorla dayatmayan bir devlete kabul edilmeleri imkânını sağlar. Diğer bir deyişle, farklılık hakkına dair (kabul edilebilir) yorum, devletin tıpkı kiliselerden "ayrıldığı" gibi nüfusun sadece bir bölümünü oluşturan "kültürlerden" de "ayrılması gerektiği" görüşünü destekler. *Laos*'un tamamı adına devletin tek bir kültürün egemenliğinde kalmasını reddetmek gerekmektedir.

Ancak, böylesi bir tavır birçok belirsizliği de bünyesinde barındırır. Tahakküm alanının tartışılması gereken ve laik değerler açısından meşru sayılmayan bu egemen kültürün devlet üzerindeki etkisi nedir? Tarihe dair ulusal bir anlayış ("Galyalı Atalarımız"), Hıristiyan bayramlarının "laik" takvimle çakışması veya dünyanın geri kalanının insani değerlere sağladığı katkıyı hiçe veya en aza indirgeyen oldukça etnik temelli bir eğitim anlayışı söz konusuysa, sebep açıktır: kamusal alanı herkese ait olmayan değerlerin tekelinde tuttuğu için, *toplumun kusursuz sayılamayacak bir yolla laikleştirilmesini* (özellikle "tarafsız" bir kamusal öğretim bağlamında) ifade eden bu tip davranışlarla mücadele etmek gerekmektedir. Ancak, bir başka husus da insan hakları, eşitlik prensibi ve laikliğin kendisini "egemen kültür" kapsamına dâhil etmekten ibarettir. Bu durumda, farklılıktan kaynaklanan hak, çelişkili ve kendi kendini yok eden bir hal alır: varlığını ve çıkarlarını iyileştirmeyi arzu ettiğimiz topluluğunkinden daha üst bir merciye başvurup tüm hak taleplerinin temelini tartışmaya açarak hak iddia edilemez. Diğer bir deyişle, toplulukçu özerklik ve farklılıklara saygı talebini ırk farklılığı gözet-

meksizin herkesin yasa önündeki eşitliğinin teminatı olan, laik ve yurttaş odaklı bir üst merciin yadsınmasına vardırmak, toplumsal ve politik olanı üyelerinin en iyi ihtimalle bir arada barınabildiği ama hiçbirinin bireysel haklarının teminat altına alınmadığı, en kötü ihtimalle ise herkesin herkesle savaştığı bir şiddet halinin, bir orman kanununun hüküm sürdüğü kabile mozaiğine indirger.

2. Laiklik ve toplulukçuluk (communautarisme). – Farklılıklara saygı, geniş anlamda laikliğin de temelini oluşturan özerklik fikrine radikal bir şekilde karşı olan unsurların kabulüne vardırılırsa, bilinçle ilgili konuların politikadan koparılması gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalınabilir. Öncelikle, en çok karşılaşılan ve kendiliklerinden anti-liberal olan değerler vardır: kız çocuklarının ve genç kızların cinsel açıdan sakatlanması (sünnet ve genital müdahale), kadınlara karşı ayrımcılık, ifade ve vicdan özgürlüğünün reddedilmesi (Rüşdi ve Teslime Nesrin olaylarında görmüştük), bir grup yetkilinin (sıklıkla durumdan vazife çıkarmışlardır) "halkını" emtia gibi gören eğilimleri[40] ve bir din devletinin savunulması. Ancak, daha da zor

40) Fransa'da (ve diğer yerlerde) gerçekten İslam'ı temsil eden kurumları bulup ortaya çıkarmanın zorluğu malumdur: bu amaçla Müslüman topluluğun demokratikleştirilmesi, birçok alt bileşene ve yabancı uyruklara ayrılması gerekecektir. Ancak, karşımıza yine "piskopos" konusundakine oldukça benzer olan *mutadis mutandis* (bütün değişkenler cariyken) sorunu çıkacaktır: demokrasiye ve dinle politikanın ayrılmasına baş kaldıran bir dünyaya dışarıdan demokratik ve temsili bir mantık nasıl dâhil edilebilir? Nicolas Sarkozy'nin içişleri bakanlığı sırasında 2003'te kurulan Fransız Müslüman İnanç Konseyi, Müslüman cemaatin

olan, söz konusu değerlerin "otoriter" içeriğinden bağımsız olarak, grupların münferit gelişimi fikrinin tartışılmasının da gerekli olmasıdır. Nitekim, ABD'deki köktenci hareketler, bugüne kadar başarısız olmakla birlikte, biyoloji derslerinin "Darwinci mi" yoksa "yaratılışçı mı" olması gerektiğinin öğrenciler tarafından serbestçe seçilmesini istemiştir.[41] Böylesi bir "seçim", her bakımdan yanıltıcı olmasının yanında (seçimi aileler ve onların da ardında var olan en uzlaşmaz gruplar yapmaktadır), oldukça önemli hasarları beraberinde getirmektedir. Temelde, tüzel açıdan (sıklıkla anayasa tarafından) korunan meşru bir dinsel kavramlaştırmayla olgulara dair özgür ve bilimsel bir yaklaşım aynı planda yer alır: ilk unsur yaşamın özgül bir kavramlaştırmasıyla ilgilidir (herkes yaratılışçılığı kabul etmez); ikincisi, özgül köklerin ötesinde, prensip olarak bir konuda yeterlik edinmek isteyen tüm iyi niyetli katılımcılara açık bir uygulamadır. Bu yaklaşım, daha en baştan, kamu hayatının tüm *laos* için erişilebilir olmasını ve özgül değerlere itibar edilmemesi gerektiğini savunan laikliğin belli başlı varsayımlarına karşı çıkmaktadır. Tam bu noktada, şu açıklamayla karşılaşırız: perspektiflerin ve yaklaşımların çokluğunu reddetmek hiçbir şekilde söz konusu

organizasyonu yönünden orijinal ve tehlikeli bir girişimdir. Bu tipteki bir teşebbüsün zorluğu şudur: böyle bir organizasyonun yöneticileri liberal olmakla birlikte temsilci değiller veya temsilci olmakla birlikte liberal değiller. Bu tehlikeli alternatif aşılamaz değildir, sadece tüm unsurların doğru bir şekilde ölçülmesi gerekmektedir.

41) Günümüzde daha bilimsel bir görünüme sahip "*intelligent design*" (akıllı tasarım) teorisi çok fazla dini izler taşıyan yaratılışçılık yerine sıklıkla kullanılmaktadır.

değildir. Bu çoğulculuğun kendisi aslında tüm demokratik mücadelenin de koşulunu oluşturmaktadır. Ancak, köktencilerin istediği, okulla ilgili kamusal alan içerisine farklı dünya görüşlerinin, özellikle de dinsel tartışmaların girmesi değildir. Sürekli *ayrı* dersler talep etmişlerdir. Böylesi bir talebin öğrenciler açısından bir tür "aşiret düzeni" oluşturması kaçınılmazdır: nihayetinde, nereli olduklarına ve aidiyetlerine göre oldukça farklı müfredatlar takip edeceklerdir. Bu koşullarda, bu çocuklar, "topluluklar" arasındaki güç ilişkilerine bağlı, kırılgan tavizler üzerine kurulu bir dışarıdalık (extériorité) içinde nasıl bir arada yaşayabileceklerdir? Oysa, çokkültürlü toplumların eğitimi öncelikle bir arada yaşamayı ve karşılıklı aidiyetlerin ötesinde bir öze vâkıf olmayı içerir. Şizofrenik kültür sadece travmalara yol açar: birbirinden ayrı, birbirine yabancı bir yolla eğitilen bireyler, zamanı geldiğinde bir masa etrafında toplanıp, demokratik idealin en temel gerekliliğince talep edildiği üzere, genel menfaatin neyi gerektirdiği konusunda sabırla kafa yoracak aynı bireylerdir.

II. Bölüm

BAZI AVRUPA BİRLİĞİ ÜLKELERİNDE LAİKLİK

Bihassa kiliselerle devlet arasındaki ilişkiler çerçevesinde Avrupa ülkelerinin modernizasyonu tek bir yolla gerçekleşmemiştir. Toplum-din ilişkileri konusunda Françoise Champion iki mantık ayırt eder:[1] birisi laikleştirme, diğeri sekülarizasyon. Birincisi "liberal" sosyal güçlerin tamamen muhafazakâr ve devlet içindeki konumunu muhafaza etmeye çalışan bir kiliseyle mücadelesinden doğar. İkinci mantık ise, tam tersine, toplum ve kilisenin iç içe liberalleştirilmesine dayanmaktadır. Laikleştirme genellikle Katolik geleneğe sahip ülkelere özgüdür. Bu ülkelerde,

1) Bkz. Françoise Champion "Entre laïcisation et sécularisatin. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire", *Le Débat*, sayı 77, Kasım-Aralık 1993, s. 46-72. Ayrıca, Jean Baubérot (yay. haz.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994. Aynı zamanda bkz. M. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Torino, Giappichelli, 2001; ve *Sociétés contemporaines*'in "Avrupa'da dinler ve laiklik" konulu özel sayısı (no. 37, Paris, L'Harmattan, 2000).

“Kilise, kendini sosyal yaşam içerisinde evrensel bir görev üstlenmiş sayar ve hem devletle bağdaşık, hem de devletle rekabet halinde bir güç olarak konumlanır”.

Sekülarizasyon daha çok Protestan ülkelere özgüdür:

> “Dinin ve toplumsal etkinliğin farklı alanlarının bağlaşık ve ilerlemeci bir dönüşümü söz konusudur... Protestan Kilisesi, Katolik Kilisesi’yle karşılaştırıldığında, (bir tekel ya da tahakküm söz konusu olacaksa) devlete karşı onunki gibi bir güce sahip olmamakla birlikte, politik bağı tesis eden, siyasi iktidara bağımlı, belli ölçüde kabul gören ya da sorgulanan bir tabiiyet kapsamında kimi özgül sorumluluklar üstlenmiş, devlet içerisinde bir kurumdur.”[2]

Ancak, bu ayrıma, çoğunlukla iki inancın nispeten birbiriyle kıyaslandığı, çoklu inanca sahip ülkelerle dinsel kimliğin ulusla, genel olarak yabancı karşıtı bir mücadeleyle eşanlamlı tutulduğu ülkelerin durumu da ilave edilebilir. Örneğin, Fransa ve Belçika laikleştirme mantığının en iyi örnekleridir (ancak, daha sonra bunun farklı yollardan gerçekleştiğini göreceğiz): bu iki ülkede, liberal güçler, kamusal eğitim başta olmak üzere, dinin devlet içinde sağladığı konuma doğrudan saldırır. Kuşkusuz, böylesi bir tipolojiyi (laikleştirme, sekülarizasyon, çoklu inanç, ulusal kimlik) tartışmak, bazı ideal tipler önermekten başka amaç taşımaz. Bu durumda, tüm sınıflandırma tartışmaya açık olup, farklı devletlerin tarihi özellikleri önemli bir rol oynamaktadır.

2) F. Champion, a.g.y., s. 48.

I. – Katolik geleneğe sahip ülkeler

1. Belçika. – Belçika'nın Fransa'dan ayrıldığı nokta şudur: anayasası (1831) Avrupa'nın vicdan özgürlüğünü teminat altına alan en ilerici anayasalarından biriydi. Ancak, söz konusu anayasa, liberaller ve Katolikler arasında 1827 yılında varılan bir uzlaşmaya (birlikçilik/"unionisme") dayanmaktadır. Bu uzlaşma, öncelikle, devletin, din işlerinden sorumlu bakanların maaş ve emekli aylıklarını üstlenmesiyle başlamıştır. Bu uygulama, Katolisizm, Protestanlık, Anglikanizm, Yahudilik, (kısa bir süredir) İslam ve Ortodoks Kilisesi gibi "tanınmış" tüm dinler için geçerli olmuştur. Yani, bu durum, Ayrılık öncesi Fransa'sındakine benzemektedir. Sonrasında, liberallerin XIX. yüzyıl sonundan itibaren –sosyalistlerin de yardımıyla– öğretimi laikleştirmek için kamusal güçlere bel bağladığı sıra, Katolikler de anayasadan kaynaklanan eğitim özgürlüğünü Fransız işgali, Napoléon ve ardından I. Guillaume döneminde kaybettikleri konumu geri almak için kullanmışlardır. Üniversite düzeyinde, 1834 yılında (Belçika mahreçli) Brüksel Özgür Üniversitesi'nin kurulmasıyla farklı bir stratejiye tanıklık edilmiştir: dinsel olmayan özgür bir eğitimin oluşturulması: birlikçi/unionist[3] anlayışa temellenen 1842 tarihli Nothomb Yasası, komünlere "uhdelerine

3) Bu konuda ve genel olarak okulla ilgili anlaşmazlık konusunda bkz. J. Leclercq-Paulissen, "Les grands combats : l'émancipation et la guerre scolaire en Belgique", H. Hasquin (yön.), *Histoire de la laïcité en Belgique*, La Renaissance du livre, Brüksel, Espaces de libertés, 3. Basım, 1994, s. 149-162.

alacakları" bir özel okulda temel öğretim verme zorunluluğu getirmektedir. Öğrencilerin çoğunluğunun Katolik olması halinde, bu okullarda Katolik dininin öğretilmesi zorunlu olacaktır. Ancak, homojen liberal bir hükümet (1878-1884) edinim (adoption) rejimine son vermiştir. Bundan böyle devlet okullarında ahlak dersi zorunlu hale getirilmiş ve din dersi ders saatleri dışına çekilmek suretiyle programdan çıkarılmıştır. Öğretmenlerin resmi diplomaya sahip olması şartı getirilmiştir. Bu hükümler, 1882 ve 1886 yıllarında Fransa'da uygulanan Ferry yasaları anlayışına oldukça yakındı. Bununla birlikte, ilk "okul savaşlarını" tetikleyen neden de bu olmuştur: Katolikler "çocuk ruhunun istismarcılarına"[4] karşı hakiki bir haçlı seferi başlatmıştır. 1884 seçimlerini kazanarak 1914 yılına kadar kesintisiz bir şekilde iktidarda kalmışlardır. "Restorasyon yasaları" oylanmış ve edinim rejimine geri dönülmüştür. Böylece, davaya kazanılan okullar para yardımından faydalanırken Katolik din dersi tekrar zorunlu hale gelmiştir. Kısacası, Fransız tipi laikleştirme sürecine şiddetli bir ket vurulmuştur. Öte yandan, yine bu dönemde bilim gelişmeye başlamış, pozitivizm ve özgür düşünce burjuvazinin bir bölümünde kendine daha fazla yer bulmuş ve işçi hareketleri bir parti bünyesinde boy göstermeye başlamıştır. Katolik hükümet, 9 Mayıs 1914 tarihli yasayla, 6-12 yaşları arasında eğitimi zorunlu tutmuş ve eğitimin ücretsiz olmasını genelleştirmiştir. Devlet ve özel okullar sübvansiyon konusunda artık eşit hale gelmişlerdir. İki savaş arasındaki mücadele, laiklerin hep sorguladığı ancak iktidarda olduk-

4) A.g.y., s. 138.

larında hiç tartışma konusu edilmemiş sübvansiyonlar etrafında yaşanmıştır. Katolikler aynı sübvansiyon sistemini kendi lehlerine olacak şekilde iyileştirmeyi denemişlerdir. 1950-1954 yılları arasında homojen bir Sosyal-Hıristiyan parti özel öğretimi desteklemiştir. Ancak, 1954 yılında liberal sosyalist bir koalisyon kurulmuştur: yetmiş yıldan bu yana, Katolikler yirmi aydan fazla bir süre iktidardan uzak kalmadıkları için, istisnai bir durum söz konusudur. 9 Nisan 1955 tarihli Collard Yasası (dönemin milli eğitim bakanının adı) her düzeyde öğretim verebilecek okullar kurmak konusunda devlete tüm hakkı tanımış, Katolik okullarına verilen sübvansiyonlar azaltılmış ve daha sıkı denetlenmiştir. Bu yasa, birincisi ilköğretimi hedef aldığından (1879-1884), bu sefer orta dereceli ve mesleki eğitim veren kurumlar ölçeğinde ikinci okullar savaşını başlatmıştır. 1958 yılında Liberal Sosyalist Parti bir seçim yenilgisi yaşamıştır. Sonrasında, bugün hâlâ Belçika öğretim sistemini düzenleyen bir "Eğitim Paktı" imzalanmıştır. Hem resmi hem de bağımsız eğitim çevreleri tanınmış ve desteklenmiştir (bir üçüncüsü de idari bölgelerin ve komünlerin verdiği kamusal eğitimdir). 29 Mayıs 1959 tarihli yasa, devlet okullarının ilk ve orta bölümlerinde verilen din dersleri yanında, "dinsel olmayan ahlak" konulu seçmeli bir ders de getirmiştir. Birçok devlet okulu savunucusu aşağıdaki husustan dolayı paktı eleştirmiştir:

> "...Liberal Parti ve Sosyalist Parti'nin, ilk ödeneğin özel okullara verildiği 1984 yılından bu yana belli aralıklarla savunduğu bir prensip bir kenara bırakılmıştır. Laiklerin gözünde değerini koruyan bu prensibi Paul Janson

vurucu biçimde özetlemiştir: 'Anayasa eğitim özgürlüğünü ilan etmektedir. Bunu yaparken devletin verdiği eğitimle rekabet edilmesine izin verir ancak devleti sübvansiyon yoluyla bu rekabeti desteklemeye zorlamaz.'"[5]

Bu pakt laikliğin Belçika'daki durumunun daha genel içerimlerinden dolayı hafife alınmamalıdır: militan bir kilise karşıtlığından daha *çoğulcu* bir hale geçişi sağlamıştır. Laiklik, Fransa'daki gibi önce yasal (1905), sonra anayasal (1946 ve 1958) bir prensip olacağına, Belçika toplumu için gitgide bir "dayanak" haline gelmiştir. Bu "dayanakların" Belçika'da uzun bir tarihi vardır: Kilise, XX. yüzyıl boyunca, Sosyal-Hıristiyan Parti *vasıtasıyla*, iktidara sürekli sahip olacak bir işgal stratejisi benimsemiş, öte yandan eğitim, yardım, hastane, sendika ve yardım kuruluşları gibi yerlere insan istihdam ederek sosyal ve kültürel düzeyde aynı işgal stratejisini sürdürmüştür. Hıristiyan "dayanağın" bugün bile özellikle Flandre bölgesinde oldukça güçlü olmasına rağmen, Katolik kurumlara ve zihniyetlere işlemiş sekülarizasyon sürecini de dikkate almak gerekecektir: bu durum, Katolisizm bünyesinde bile, cinsel ahlak ve aile ahlakı konusunda II. Jean Paul ve XVI. Benedictus'un tutumunu hedef alan çağdaş başkaldırı hareketinin tanığıdır. Çoğulcu bir toplumu savunarak tartışmaya taraf olan laiklik de kendi "dayanağını" oluşturmuştur. Bu dayanak, liberal ve sosyalist destekçilerinin uzun bir süre sosyal meselelerde bölünmelerinden (sosyalistler, Katoliklerinkine

5) R. Hamaide, "L'affirmation de la laïcité en Belgique", H. Hasquin (yay. haz.) *a.g.e.* içinde, s. 261.

oranla daha az güçlü olan, kendi "desteklerini" oluşturmuşlardır) dolayı çok kırılgandır. Laiklik hareketi de bu konuda tartışılmaz zaferler kazanmıştır: "Dinsel olmayan felsefi toplulukların" 1970 yılında devletçe tanınması, 1981 yılından beri "laik kültür kurumlarının" finansmanı, 1991 yılında silahlı kuvvetler nezdinde devlet tarafından maaşları ödenen bir ahlaki danışmanlar kadrosu oluşturulması ve, en nihayetinde, ruhban sınıfının aylıklarının devlet tarafından ödenmesiyle ilgili olarak 1993 tarihli anayasanın 117. Maddesi'nde değişiklik yapılması (yeni numaralamada 181. Madde): "Dinsel olmayan felsefi bir anlayışla ahlaki bir yardım sunan, yasayla tanınmış kuruluşların delegeleri" de bundan böyle devlet tarafından ücretlendirileceklerdir. Kısacası, Belçika laikliği, devlet tanımının bir parçası olacağı yerde (*res publica*; kamuya, herkese, bütünlüğü içinde '*laos*'a dair), günümüzde halen embriyo şeklindeki bir "temel taşı" görünümündedir. Laiklik çoğulculuk oyununa dâhil olduğundan beri bazı savunucuları tarafından da eleştirilmiştir: hep söylendiği gibi, bir biçimde, "en az bir din kadar dinsel"[6] değil mi? Töhmet altında kalmadan, onu, temelini oluşturması gereken toplumun ideolojik bir *bileşeni* olmaya indirgeyebilir miyiz? Peki, laikler, kendilerini inançlarla açıkça aynı planda hizalayıp Katolisizmin zaten güçlü olan konumuna yeni bir meşruiyet kazandırarak bir tür alıklar topluluğu olup çıkmadı mı? Aslında, sistemi bütünü içinde sorgulamak zor olacaktır: kendilerine bir ödenek ayrılmasa da,

6) Hukukçu Marc Uyttendaele'in desteklediği konu (*Le soir*, Brüksel, 10 Eylül 1994).

din işlerinden sorumlu bakanların maaşlarının ödenmesi devlet ve kilise ayrılığının yetersiz olduğu konusunda laikler açısından geçerli bir argümandır (yakınlarda elden geçirilen anayasanın 181. Maddesi'nin ikinci paragrafı uyarınca, artık kimi durumlarda yardım da almaktadırlar). Aynı anda sistemin hem "içinde", hem "dışında" olunamaz ve içinde olunan sistem de yok sayılamaz. Diğer Avrupa ülkelerinde de görüldüğü üzere, elbette, Belçika'da da vicdan özgürlüğü teminat altına alınmış ve tümüyle tanınmışsa da, laik hareketin "anayasallaşmasına" varan uzlaşma belirsizlikler taşımaktadır. Bu belirsizlikler dünden kalma değildir: en hassası, Eğitim Paktı'yla birlikte devlet okullarında din eğitimine eklenen laik *ahlak* eğitimidir. Aslında, iki durumdan biri söz konusudur: laiklik *ya* herkese öğretilmesi gereken bir yurttaşlık ahlakı biçiminde tecessüm edecektir; elbette, amaçlar bir fikrin aşılanmasına varacak denli hedeften sapabileceği için ihtiyatlı olunmalıdır. Öte yandan, yurttaşların eğitilmesi başat bir önem taşıdığından, Katoliklere, inançsızlara ve diğer *herkese* laikliğin amaçları açıklanmalıdır. *Veyahut*, laik ahlak dersi, tıpkı Belçika'da olduğu gibi, *din dersleriyle çekişme halindeki* bir grup öğrenciye verilir ki bu durum da kuşku uyandırıcı entelektüel tutarlılık sorunlarına yol açar. Aslında, buradaki tüm mesele, *bir yandan* inançsızlara, özgür düşünürlere, kısacası, XIX. yüzyıl boyunca sanıldığının veya korkulduğunun aksine daha mütevazı ve daha az Prometheusçu bir düşüncenin ayrıksı uygulamasıyla varoluşa yönelmek isteyen kimselere dönük küresel ölçekli ahlak eğitimi, *öte yandan*, devlet ve kilise arasındaki ayrılığa dair, esasen *herkese* verilmesi gereken felsefi eğitim arasında bir ayrım

yapılmasının gerekliliğidir. Inançsızların, uzun yıllar reddedilen bir Katolisizm karşısında, toplumun ve devletin laikleştirilmesinin sözcüsü gibi görüldüğü *tarihsel* nedenlerin varlığı kesindir. Ancak, bu mücadelede Protestanların, Yahudilerin ve hatta liberal Katoliklerin onlara katılmış olması bir tarafa, bugün birçok Katolik tüm bir '*laos*'a ait bir devlet fikrine kazanılmıştır ve, böylesi bir kazanım (onlara göre birçok açıdan II. Vatikan'ın fetihlerine bağlıdır) Majisteryum'un mevcut evrimi içinde tehlikeye düşecek olursa, Romalı otoritelere açıkça muhalefet edeceklerini göstermişlerdir.

2. **İspanya.** – Oldukça koyu Katolik ülkeler olan İspanya ve İtalya bir laikleşme mantığı da oluşturmuştur: Kilise ve devletin esaslı biçimde birbirinden ayrıldığı yola yakın bir geçmişte evrilmişlerdir. Franco sonrası İspanya, 1975'ten itibaren radikal bir şekilde laikleşmiştir (ancak, hareket, II. Vatikan'ın öğretilerini takip eden ruhban sınıfının "ilerici" bir kesimi sayesinde Franco'nun ölümünden önce başlamıştır). 1978 anayasası kilise-devlet ayrılığını öngörmüş ("hiçbir din devlet dini olmayacaktır"), dini özgürlük 1980 tarihli organik bir yasayla ilan edilmiş, dinde küfür ve kutsal şeylere saldırı bundan böyle yasayla cezalandırılmamıştır. Ancak, bu ayrılık, Kilise'nin "özel pozisyonuyla" bağlantılıdır. Bu tip bir uzlaşma, şüphesiz ki, Franco sonrası İspanya'sındaki barış iradesinin ve akilane bir tutumla ülkeyi yeniden bir iç savaşa sürükleyecek her türlü tehlikeden uzak durmanın bir sonucudur. Şayet 1912 anayasası Katolisizmi milletin tek dini olarak ilan etseydi ve diğer tüm dinlerin uygulanmasını yasakla-

saydı, cumhuriyetçiler sonu tanrıyı yok sayan bir yasaya varacak oldukça şiddetli bir kilise karşıtı politika benimsemiş olacaklardı. Kısacası, Franco'nun ölümünden sonra iç savaş kıvılcımlarının tekrar alevlenmesi istenmedi. Böylece, tam bir vicdan özgürlüğünü ve modernizasyonu az çok zorlanımlı bir yolla kabul ederek, Kilisenin kendisi de yeni İspanyol kimliğinin kurucu bir parçası oldu. Sosyalist Başbakan Jose Luis Rodriguez Zapatero'nun 2004 yılında iktidara gelmesiyle, Katolik Kilisesi ve İspanyol hükümeti arasındaki ilişkiler, özellikle homoseksüel evliliğin yasal kılınması talebi ve Katolik din derslerinin isteğe bağlı kılınması ve de bir üst sınıfa geçişte okul not ortalamasından çıkarılması gibi maddeleri içeren eğitim yasasından dolayı gerginleşmiştir. 2007 yılında, Kilise bu defa zorunlu yurttaşlık bilgisi programına karşı yeni bir mücadele başlatmıştır. 2010 yılında kürtajı suç olmaktan çıkaran yasa kabul edilmiştir.

3. İtalya. – İtalya'ya gelince, devlet ve Vatikan 1984 yılında "Yeni bir Concordat" imzalamışlardır. Bu anlaşmayla Katolisizmi devlet dini sayan prensip ilga edilmiştir. Aslında, bu tarihe kadar İtalya'nın durumu oldukça belirsizdi: Mussolini ve papa arasında 1929 yılında yapılan Laterano mutabakatları, Pietro'nun halefinin Vatikan saraylarındaki "gönüllü tutsaklık" haline Katolisizmin devlet dini olarak benimsenmesi karşılığında son vermiştir. Öte yandan, bu mutabakatları içeren 1948 anayasası "bağımsız ve egemen devleti ve Katolik Kilisesi'ni" ilan etmiştir. Böylece, anayasa, halen yürürlükte olan 1929 mutabakatıyla sınırlandırılmış olan din özgürlüğünü ta-

nımaktaydı. Anayasa Mahkemesi anayasal normlara ancak 1971 yılında konkordater normlar karşısında öncelik vermiştir. 1984 tarihli "Yeni Concordat" sorunu tamamen çözmüştür. Daha 1970'lerde boşanma ve kürtaj yasal sayılmakla birlikte, dine hakaret İtalya'da halen suç teşkil etmektedir. Kısacası, Kilise, tüm demokratik modern ülkelerde görüleceği üzere, insanların manevi hayatlarındaki hâkimiyetini yavaş yavaş kaybetse de, özellikle Hıristiyan demokrasi sayesinde, Temiz Eller Operasyonu gibi darbelerle ufalanıp yok olana kadar ülkede büyük güçler elde etmiştir.

4. Lüksemburg. – Lüksemburg Büyük Dükalığı'nın 1868 tarihli anayasası dini özgürlüğü teminat altına almaktadır. Din işlerinden sorumlu bakanların maaşları devletçe ödenmektedir. Lüksemburg da tıpkı Belçika gibi tanınmış din rejimleri (Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi) altında bir yaşam sürer. Devlet okullarında, milli eğitim bakanı ve Roma Katolik Kilisesi başpiskoposu arasında 1997 tarihli bir anlaşmayla düzenlenmiş olan, uzun bir dini eğitim geleneği vardır. Aileler, Katolik din dersiyle bir ahlak dersi arasında seçim yapabilmektedir. Özel okullar (Katolik papaz okulu da dâhil) devlet tarafından desteklenir.

5. Portekiz. – 1982 tarihli anayasa vicdan özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Devlet ve Kilise ayrılmışlardır. Siyasi partiler özel bir dine ait isim ve sembolleri kullanamazlar. Sendikaların dini kuruluşlardan bağımsız olması gerekmektedir. 2001 tarihli dini özgürlük yasası

ülkede en az otuz yıldır var olan dinler veya en az altmış yıldan bu yana uluslararası düzeyde tanınan dinler için yasal bir çerçeve oluşturmuştur. Katolik Kilisesi, 1940 tarihli Concordat hükümleri uyarınca, devletle ayrı bir anlaşma yapmıştır. "Din ve Ahlak" adı verilen bir ders devlete ait ortaöğretim okullarının programında yer almaktadır. Genel olarak, Katolik Kilisesi her zaman bazı özel muamelelerden faydalanmaktadır: örneğin, sadece Katolik vaizlerin aylıkları devletçe ödenmektedir. Parlamento, 8 Mart 2007 tarihinde, hamileliğin onuncu haftasına kadar kürtajı yasak olmaktan çıkaran yasayı onaylamıştır. Bu durum 11 Şubat 2007 tarihinde yapılan referandumda seçmenlerin %59'u tarafından onaylanmıştır.

6. Avusturya. – Avusturya anayasası vicdan özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Dini kuruluşların statüsü, 1874 tarihli, "kiliselerin tanınmasıyla ilgili yasa" ile belirlenmiştir. Avusturya devleti, Katolik Kilisesi'ni ve diğer on iki din kuruluşunu resmi olarak tanımaktadır. Bu grupların özellikle devletçe yürütülen vergi toplama faaliyetine katılma hakları vardır. 1999 tarihli bir yasa ise tanınmış dinlere göre daha az hak sahibi olan "dinsel toplulukları" da kabul etmiştir. Devlet, tanınmış dinlerden herhangi birinin hükmü altındaki özel okulları da sübvansiyonla desteklemektedir. Devlet okullarındaki din eğitimiyse, sözü edilen dinlerden biri olması şartıyla, kısmen sübvansiyonla desteklenmektedir. Daha sonraki bölümde, Avusturya'nın, diğer Avrupa Birliği ülkeleri gibi, dine hakarete karşı bir yasa çıkarmış olduğunu göreceğiz. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bugüne kadar bu tür yasaların

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne aykırı olduğunu göz önünde bulundurmayı reddetmiştir.

II. – Protestan geleneğe sahip ülkeler

Büyük Britanya ve Danimarka gibi Protestan ülkeler sekülarizasyon mantığını gereğince hayata geçirmiştir:[7] bu ülkelerde, Kilise her zaman için resmi statüsünü korumakta (Birleşik Krallık ve İskoçya'da "yerleşik" Kilise, Danimarka ve Finlandiya'da Devlet Kilisesi) ve devletin resmi kuruluşları bünyesindeki varlığı hissedilmektedir. Elbette, bu, tüm modern demokratik ülkelerde kabul gören tam bir vicdan özgürlüğüyle çelişmemektedir. Ancak, bu bir özgürlük, yerleşik bir kilise karşısındaki yegâne liberal unsur değildir: Kilise'nin kendisi de toplumun geri kalanının liberalleşmesi yönünde bir tavır takınmış ve siyasal özgürlük için verilen büyük mücadeleler yine onun üzerinden yürütülmüştür. Yukarıda bahsettiğim ve en açık haliyle Belçika mahreçli kurumlarda görülen belirsizlikler bu ülkelerde görülmeyecektir: özgür düşünürler politik ayrılık hareketinin ve iyi kavramlaştırmalarının ön cephesinde yer almaz. Ancak, mücadelenin aktörleri (modern bir devletin tüm vatandaşları *sensu lato* "laik" idealden sorumludur, yani iyi bir hayata dair tartışmaya açık kavramlara saygı duymayan bir devletin hakemliği söz konusu olamaz) bağlamındaki bu açıklama, sonuçta, yine etkisi devlete denk bir Protestan Kilisesi'nin (İngiltere'de Anglikan Kilisesi, İskoçya'da

7) F. Champion, a.g.y., s. 56.

Presbiteryenlik) varlığıyla hükümsüz kalır. Diğer bir deyişle, kilise de *grosso modo* toplumun geri kalanıyla aynı şekilde sekülerleştiğinden, bu ülkeler, insan hakları temelindeki bir uygarlığa has bir birey ve yurttaş özgürlüğüne küresel ölçekte muhalif, liberal olmadığı varsayılmış bir kurumun devletten ayrılması gerekliliğiyle yüzleşmemişlerdir. Böylece, Kilise "resmi" statüsünü belirsizliklere rağmen muhafaza etmiştir: Devletin kendi faaliyet alanı içinde yer alan bir inancın tamamen mahrem bir diğeriyle aynı düzeyde olması fikrini desteklemek zordur.

1. Birleşik Krallık. – İngiltere'de Anglikan Kilisesi "kurulmuştur". (Presbiteryenlik Kilisesi İskoçya'da kurulmuş olup bunun dışında ne Kuzey İrlanda'da ne de Galler'de kurulmuş bir kilise vardır.) "Kurum" ne anlama gelmektedir? Hükümdar, Kilise'nin önderi ve "inancın savunucusudur". Yirmi altı başpiskopos ve piskopos, Anglikan Piskoposluk Kurulu'nu Lordlar Kamarası'nda temsil ederler; kilise kurulları yasama organlarını oluşturmaktadır. Ama, tersine, Anglikan Kilisesi devlete bağlı olup belli ölçüde parlamento kontrolüne tabidir. Devletin organlarından birini oluşturduğu Danimarka'dakinden farklı olarak, Kilise "devlet" değildir. Üstelik, diğer dinlere göre hemen hemen hiçbir ayrıcalığı yoktur. Bugün İngiltere'de artık hiç tartışılmayan kurum sorununu, birçok mücadeleye konu olmuş dini özgürlük sorunundan ayırmak gerekmektedir. 1689 tarihli Hoşgörü Yasası "konformist olmayan" Protestanlara kısmi bir özgürlük tanımaktaydı. 1828 yılında kendilerine tanınan haklar konsolide edildi ve daha sonra, 1829 yılında, Katolikler

tamamıyla vatandaş oldu. "Papacıların" bu özgürleşmesi asla kendiliğinden vuku bulmadı. John Locke, *Hoşgörü Üzerine Mektupları*'nda, Roma'ya boyun eğmiş ve ona göre sivil iktidara[8] tümüyle sadık görünmeyen herkesi özellikle kapsam dışı tutmuştur. Sonrasında, 1858 yılında, Yahudiler tamamen özgürleşmiştir. Burada oldukça ilginç bir hususun not edilmesi gerekiyor: başlangıçta sadece Anglikanizmi ilgilendiren hakaret yasası daha sonra diğer Hıristiyan kiliselere doğru genişletilmiş, ancak, örneğin İslamı kapsamamıştır: ne ilginçtir ki, İslamcılar[9] tarafından kendisine yöneltilen küfür suçlamasından Rüşdi bu şekilde kurtulmuştur. *Wingrove* kararında, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, bu yasanın Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'yle uyumluluğunu sorgulamamıştır.[10] Öğretim konusunda, tüm mezheplere ait okullar desteklenmiştir. Kamusal eğitimde din eğitimi korunmuştur.

Kuzey İrlanda'nın durumu, Protestanlar ve Katolikler arasındaki "mezhep" kavgalarının doğurduğu korkunç şiddet nedeniyle, oldukça farklı bir özellik arz etmektedir.

2. Danimarka. – Danimarka'da,[11] anayasa uyarınca, Lutherci Kilise "...devletin desteğine sahiptir". Din işleri

8) Bu konuda bkz. P. Thierry, *La Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF, 1997, s. 36. ("...Locke açısından 'vicdanlarının anahtarı' papanın kemerinde asılı duran kişilere hoşgörüyle yaklaşmak hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.")

9) Bkz. III. Bölüm.

10) Bkz. *Wingrove contre Royaume-Uni*, 25 Kasım 1996 tarihli karar.

11) F. Champion, a.g.y., s. 58.

bakanı tarafından yönetilen Kilise'de, parlamento ve anayasa mahkemesi yasama ve yargı yetkilerini yerine getirmektedir. O bölgede oturan piskopos ve papazlar memur sayılmaktadır. Aidiyeti yok sayan bir beyanla kilise vergisinden muaf tutulmak mümkündür. Öte yandan, diğer on bir dinin de tanınmasına rağmen, medeni durumla ilgili işlemler halen Lutherci Kilise tarafından yerine getirilmektedir. Bu da, bu dinlerin sadece inancın gereğini yerine getirdikleri için değil, sosyal faaliyet bakımından desteklendikleri anlamına gelir. Ne gariptir ki, bugün dini özgürlüğü *gereğince temin etmek* adına Lutherci Kilise devlet kilisesi olmuştur: Devlet kilisesi, Lutherci Kilise içindeki çoğulculuğu ve inananların din adamlarından, papazların piskoposlardan bağımsız olmasını garanti altına almaktadır. Görüldüğü üzere, Kilise'nin merkezi bir yönetimi yoktur: Kilise devletin "içindedir" ve refah devletinin kamu hizmetlerinden birine dönüşmüştür.

3. İsveç. – 1975 tarihli İsveç anayasası vicdan özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Lutherci Evanjelik Kilisesi, 2000 yılında yürürlüğe giren kilise-devlet ayrılığına kadar resmi kiliseydi. Kiliseler halen devletten sübvansiyon almaktadır.

4. Finlandiya. – Anayasa vicdan özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Lutherci Evanjelik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi (nüfusun %1'i) olmak üzere iki tane kilise vardır. Devlet okullarında devlet dinlerine ilişkin bir eğitim verilmekle birlikte, isteyen öğrenciler bunun yerine din ve felsefeyle ilgili genel bir ders alabilmektedir.

III. – Çok dinlilik

Hollanda veya Almanya gibi ülkelerde toplumun çok dinli bir özelliğe sahip olması, mücadelenin tek bir hasım üzerinde odaklanmasına mahal vermeden, uzlaşmayı mümkün kılmıştır.

1. Hollanda. – Hollanda'da dini özgürlüklerin kapsamı oldukça geniştir. Felemenk Cumhuriyeti kurulduğunda (Katolik İspanya'ya karşı) Calvincilik ulusal kimliğin çimentosunu oluşturmuştur. Ancak, her ne kadar hoşgörü fikrinin kendisi daha çok hümanist çevrelerden (Erasmus'ta görüldüğü haliyle) ve liberal Protestanlardan (Arminyenler, Hugo Grotius, vb.) neşet ediyor olsa da, Protestan mezheplere aidiyetin sıklığı, bir bakıma, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda çoğulculuğun koşullarını oluşturmuştur. Yine de, Calvincilik baskın konumda kalmıştır. 1795 yılında Fransız baskısı altında kurulan "Batavya Cumhuriyeti" kiliseleri devletten ayırmış ve tüm dinlerin eşit olduğunu ilan etmiştir. Bu durumun Katoliklerin özgürleşmesi açısından önemli bir sonucu olmuştur. 1848 tarihli anayasa dinlerin eşitliğini ve "tüm dini toplulukların kendi işlerini düzenlemesi gerektiğini"[12] teyit etmiştir. Katolikler ve liberaller o ana kadar devletin ve (özellikle Calvinci) Protestanlığın birbirinden ayrılması mücadelesinde müttefiktir. Ancak, 1860'lı yıllardan itibaren okul meselesi onları bölmüştür. Sonrasında, 1900 ila 1939 yıl-

12) J.-P. Martin tarafından "Courants religieux et humanisme aux Pays-Bas" adlı eserde belirtilmiştir. J. Baubérot, *a.g.e.*, s. 107.

ları arasında ülkeyi çoğunlukla bir Hıristiyan koalisyon yönetmiştir. Okul çatışması XIX. yüzyılın liberal prensipleri bağlamında çözüme kavuşmayacaktır: 1917 anayasası, kamusal ve özel okulların eşitliğini ve finansmanlarının %100 kamu fonlarınca sağlanmasını kabul etmiştir. Bağımsız okullarla ilgili bu çoğulcu sistem, dini okullar için oldukça elverişlidir. Öte yandan, özellikle herkes için özgürlük ve eşitlik prensibinin ilan edilmesiyle birlikte, barış yanlısı bir uzlaşma ortamı da doğmuştur. Bu uzlaşma Hollanda toplumunda Belçika sistemine göre daha radikal bir "bölünmeyi" de (*verzuiling*) beraberinde getirmiştir. Bu uzlaşma, cumhuriyetçi birlik ve inançların "özelleştirilmesi" temelindeki Fransız idealinin aksine, tartışmasız bir şekilde, sosyal varoluşa özgü "cemaatçi/toplulukçu" bir görüş içerimler:

> "Bu proje, her yaşam kavramının, söz konusu temele içrek yaşanması gereken bireysel varoluşun ("beşikten mezara") tüm veçheleri için birleştirici bir çerçeve oluşturduğunu içerimler. Şayet Hollanda bu sistemi tecrübe eden tek ülke değilse, bu sistem nadiren daha uzağa gitmiştir... Katoliklerin, Protestanların ve sosyalistlerin hepsinin kendi sendikaları, hastaneleri, spor kulüpleri ve gazeteleri yanında kendi radyo ve televizyon istasyonları bile vardır."[13]

Ancak, 1960'lı yıllardan itibaren sistem hızlı bir şekilde çözülmeye başlamıştır. Artan sayıda Protestan temelle özdeşleşmeyi reddetmiş, toplum sekülerleşmiş, Katolik temel

13) A.g.y., s. 109.

hızlı bir dönüşüm yaşamış, "hümanist duyarlılık" gelişmiştir (1946 yılında meydana getirilen *Humanistisch verbond*; 1952 yılında kurulan *International Humanist and Ethical Union*). Bu arada, sinemacı Theo van Gogh'un 2004 yılında bir aşırı İslamcı tarafından katledilmesi sonucunda Hollanda'nın azınlık gruplara gösterdiği büyük hoşgörü modelini tekrar sorgulamaya başladığını da belirtmemiz gerekmektedir.

2. Almanya. – Almanya, burada kısaca bahsedeceğimiz ikinci çok dinli ülke modelidir. Fransız İhtilali ve Napoléon, Protestan ve Katolik ülkeler arasında Vestfalya Antlaşması'ndan (1648) beri devam etmekte olan *statükoyu* bozmuştur. Kilise'nin malları istimlak edilmiş ve Katolik Kilisesi dağıtılmıştır. Tepki gösteren Katolikler din özgürlüğünün 1848 anayasasında yer almasını sağlamışlardır. Almanya'nın birleşmesi sırasında (Katolik Avusturya olmaksızın) Katolikler azınlık durumuna düşmüşlerdir; üstelik, Bismarck onlara karşı mücadele etmiştir: bu, *Kulturkampf*, yani Kültür Savaşıdır. Bu politikanın, tepkisel olarak, Katolik Kilisesi'nin (ve *Zentrum/Merkez Partisi*'nin) halk üzerindeki etkisini sağlamlaştırma yönünde paradoksal bir etkisi olmuştur. Protestanlığa gelince, liberal bir etkiye maruz kalmış olmasına rağmen, "Prusya ruhunun" oluşmasına ve otoriteye tabiiyete (*Obrigkeitsprinzip*) katkı sağlamıştır. Bu durum, modernizasyona karşı (1900 ve 1939 yıllarında Hollanda'da olduğu gibi) bir Hıristiyan birliğinin oluşmasını engellemiştir. Ancak, hayli kilise karşıtı olan Sosyal Demokrat Parti'nin güçlenmesi din karşıtı bir akımın olası zaferi olarak da algılanabilir. Durum böyle

olmamıştır. 1918 yılında ilan edilen cumhuriyetin başındaki sosyalist hükümet kilise karşıtı bir politika benimsemiş ve, aslında, Weimar anayasası çerçevesinde kiliselerin statüsü oldukça avantajlı bir konuma gelmiş olsa da, kiliseler buna hararetle tepki vermiştir. Weimar anayasası din özgürlüğünü ve devletin tarafsızlığını tanımaktaydı. Böylece, kiliseler "kamu hukukuna ait kurumlar" haline gelmiştir. Devletin kiliseleri olmayı bırakıp, "halkın kiliseleri" (*Volkskirchen*) olmuşlardır: açıkça istifa etmedikçe, herkes bu kiliselerin bir parçasıydı; dernek kurma hakkı tanınmıştı; kiliseler bir "kilise vergisi" almaktaydı, ayrıca açıklamalı din dersi karma din eğitimi verilen okullarda muhafaza edilmişti. Başka birçok grup gibi cumhuriyete düşman olmasına rağmen, Katolik Parti anayasaya olumlu oy vermiştir. 1945 sonrasında sosyal demokratlar tekrar en güçlü parti olmuştur. Buna rağmen, kiliseler Almanya Federal Cumhuriyeti'nin yeni kimliğinin oluşmasında pay sahibidir. Komünist Almanya (Alman Demokratik Cumhuriyeti) büyük ölçüde Protestan kültürü temsil ettiği için, Katolikler ve Protestanlar arasında yeni bir sayısal denge oluşmuştur. 1949 tarihli temel yasa Tanrı'ya atıfta bulunmaktadır:

> "Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı sorumluluklarının bilincinde olan Alman halkı..."[14]

Görüldüğü üzere, kiliseler organizasyon yönünden tam bir özerkliğe sahiptirler. "Kamu hukukuna dâhil" kurumlar olup statüleri federal devletle ve daha sıklıkla *Länder*le,

14) F. Champion tarafından belirtilmiştir, a.g.y., s. 66.

yani eyaletlerle yapılan anlaşmaların konusunu oluşturmaktadır. Gelirden %8-10 vergi almaktadırlar. Görüldüğü gibi, ağırlıkları oldukça fazladır. Örneğin, bölgesel radyo televizyon yönetimlerinin denetim kurullarına katılmaktadırlar. Kısacası, kiliseler Almanya'da kamu hayatını oluşturmaktadır. Doğu Alman halkı Protestan geleneğine sahip olduğu ve elli yıllık komünizm orada güçlü bir "din dışı" akım yarattığı için, 1991 tarihli yeniden birleşme yeni bir güç ilişkisi doğurmuştur.

IV. – Harici bir düşman karşısında ulusal kimlik unsuru olarak din

İrlanda ve Yunanistan'da, din, "emperyalist" bir düşman karşısında ulusal kimliğin çimentosunu oluşturmuştur (Protestan Büyük Britanya karşısında İrlanda Katolikliği; İslam ve Türkiye karşısında Yunan Ortodoks dini).

1. İrlanda. – İrlanda'nın kendi geleceğini belirleme mücadelesi ancak XX. yüzyılda Katolik bir davaya bağlanmıştır: XIX. yüzyılda, Protestan burjuvazisi Charles Parnell gibi önemli ulusal liderler yaratmıştır. 1848 isyanı, amblemleri "üniter devlet hayallerini temsil eden, yeşilin Katolikleri, turuncunun Protestanları ve beyazın ikisi arasındaki daimi ateşkesi simgeleştirdiği renklerden ibaret" üç renkli bayrak olan "genç İrlandalılar" tarafından yönetilmiştir.[15]

15) J. Guiffan, *Histoire de l'Irlande*, Paris, Hatier, 1992; F. Champion tarafından belirtilmiştir, s. 68.

1921 yılında kurulan özgür devlet dini yönden tamamen tarafsız olmuş ve cumhuriyete farklı bir yoldan ulaşmıştır: Katolik de Valera 1921-1937 yılları arasında bağımsızlık için topyekûn mücadele başlatmış ve Kilise'nin ağırlığı gittikçe güçlenmiştir. 1929 yılında, aralarında George Bernard Shaw, George Moore, Sean O'Casey, James Joyce, Liam O'Flaherty'nin de bulunduğu birçok İrlandalı yazar sansürlenmiştir. Ve, nihayetinde, 1937 anayasası, kilisenin bir devlet kilisesi olmasının önüne geçecek biçimde, İrlanda milletinin Katolik karakterini tesis etmiştir. Ancak, anayasa uyarınca, aile "tüm müspet hukukun önünde ve üstünde, değiştirilemez daimi haklara" sahiptir. Kilise, özellikle öğretim konusunda, kamusal hizmetleri yerine getirmektedir. Anayasanın Kilise'yi "vatandaşların büyük çoğunluğunun sahip olduğu inancın koruyucusu olarak" gören "özel konumunu" kapsayan maddesi her ne kadar 1972 yılında iptal edilmiş olsa da, Kilise, aile ve cinsellik konusunda her zaman önemini korumuştur: 1984 yılındaki bir referandum kürtajın yasaklanmasını yasal hale getirmiştir. 1992 yılındaki anayasa mahkemesi kararı anne için gerçekten bir tehlikenin var olması durumunda (intihar dâhil olmak üzere) kürtajı serbest bırakmıştır. İçtihat ve anayasa arasındaki bu uyuşmazlık halen çözümlenememiştir. Ancak, tecavüze uğrayan bir genç kıza (1992) İrlanda Yüksek Mahkemesi'nce Büyük Britanya'da kürtaj izni verilmesi sonrasında, modern bir ülkede yaşanan inanılmaz olaylar neticesinde (genç kızın İrlanda'ya geri dönüşünde tutuklanması, vb.) bazı şeyler değişmiştir. 1986 yılında yapılan bir referandumla boşanma yasağı muhafaza edilmiştir. 1995 yılında yapılan bir re-

ferandum bu yasağı kaldırmıştır (sonuç gerginliğe neden olmuştur).

2. Yunanistan. – Yunanistan'ın durumu, örneğin Demir Perde'nin yıkılmasından sonra demokratik bir Avrupa'nın konumunu güçlendirmesi ve Ortodoksinin Balkan milletleriyle özdeşleştirilmesi gibi nedenlerden dolayı, oldukça hassaslaşmıştır. Ortodoksluk dini her zaman iki düşman arasındaki savunma hattı görevini üstlenmiştir: doğuda İslam (ve Türkler), batıda Katolisizm ve Habsburglar. Ortodoksluk, milletin kendisiyle özdeş sayılmasına rağmen, çoğunlukla ideolojik bir görüşün ona eklenmesiyle siyasi otoriteye bağımlı olmuştur. Katolik geleneğine sahip ülkelerde, Kilise ve iktidar arasında bugün bile –en iyi ve en kötü haliyle– var olan potansiyel muhalefete Ortodoks geleneğine sahip ülkelerde rastlanmaz.

> "Kostantiniye'nin fethinden sonra, Ortodoks Kilisesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda varlığını sürdürmeye devam eden tek kurum olmuş ve orada kalan Hıristiyanlar açısından önemli bir rol oynamıştır (sadece dini yönden değil). Bu da bazen gelenekçi olan Yunan halkının iki kurum arasında yüzeysel de olsa bir bağı muhafaza etme arzusunu göstermektedir."[16]

Ortodoksluk, Osmanlı egemenliği ve ardından bağımsızlık savaşı sırasında (1821-1829) Yunan halkının

16) V. N. Makridès, "La tension entre tradition et modernité en Grèce", J. Baubérot (yay. haz.), *a.g.e.*, s. 76.

kimliğinin teminatı olmuştur. XX. yüzyılda, Bizans İmparatorluğu'nun yeniden kurulması gerektiğini savunan "Megali İdea"yı önemli ölçüde etkilemiştir. Ancak, Makridès'in de belirttiği gibi, sorun, manevi ve fani olan arasındaki basit bir karışıklıktan daha karmaşıktır; Yunanlar kendilerini hem ateist hem de Ortodoks olarak tarif etmektedirler ki bu da onlar için dinin, inanç konularından bağımsız olarak, kültürel ve tarihsel bir role sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum, halkı, örneğin Makedonya konusunda oldukça milliyetçi olan "Hellencilik" simgesi altında bir araya getireceğinden, kültürel kimliğe böylesi bir atıfta bulunmanın asla güven verici bir durum olmadığı da söylenebilir. Dinin (ve özgürlüğün) Ortodoksluğun bu "kültürelleşmesinden" bir şey kazanıp kazanmayacağı kesin değildir. Elbette, durumlar her defasında farklılık göstermiştir. Örneğin, Yahudilik, dinsizlikle çatışık bir aidiyetin, hatıranın ve sadakatin simgesi olarak, ayrıca, en iyi durumda, insan hakları ve laiklik prensiplerinin evrenselliğine tamamen saygı duyarak, birçok açıdan "kültürelleşmiştir". Mesele, kültürel bağa ve paylaşılan hatıraya dönüşen dini eleştirmek değildir: daha ziyade, dinin *siyasileşmesine* dikkat çekmek söz konusu olup bu başka bir şeydir. Bireylerin toplum içinde başkalarına dayatmaya asla niyet etmedikleri değerler etrafında özgürce bir araya gelmeleri farklılıktan doğan bir zenginliğin işaretidir, aynı zamanda, bu özgül sadakatin tutsağı değillerse eğer, belleğinde başka nirengi noktaları olan diğerleriyle birlikte, yurttaşı oldukları devletin üyeleri sıfatıyla birbirlerinin varlığını tanır, bunun da ötesinde, kendilerini (temel haklara duydukları saygıyı teyit etmiş) dünya vatandaşları olarak

görürler. Ancak, dinin kültürelleşmesi onu siyasileştiriyorsa, yani "etnik" bir grup devlet üzerinde etki sahibiyse, bu durumda, konu tamamen farklı bir hal alır: bu defa, kolektif bellek –az ya da çok zorlayıcı biçimde– herkesi içine alır ve Öteki de kendisini egemen grupla –az ya da çok radikal– bir tabiiyet ilişkisi içinde bulur. Türkiye'nin başını çektiği "Müslüman yayına" cevaben Balkanlar'da örgütlenen "Ortodoks yayı" fikrini düşünmek yeterlidir: bazıları bu görüşü etnik temizliği haklı çıkarmak için kullanmışlardır.

Yunanistan elbette o noktada değildir (ancak, birbirini izleyen Yunan hükümetlerinin 1990'lı yıllardaki Sırp emperyalizmine karşı hoşgörülü olması Yunanistan için sorun yaratmıştır). Yunanistan Avrupa Konseyi üyesi olduğundan, bu durum onu bazen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi karşısında zor durumda bırakmaktadır: Yunanistan'da din, bu ibarenin kaldırıldığı 2000 yılına kadar kimlik kartlarında yer almaktaydı. Sol bile, 1990'lı yıllarda, Ortodokslukta zorunlu olan "ulusal-din" ibaresiyle kendini ifade etmiştir. Burada bile tarih birçok refleks içermektedir. Siyasetin laikleştirilmesi söz konusu olduğunda, Ortodoks dinine özgü bu durumun Avrupa Birliği üyesi ülkelerdeki (özellikle Romanya ve Bulgaristan'ın üyelikleriyle birlikte) en kaygı verici unsurlardan biri olması engellenememiştir.

Yunan Ortodoks Kilisesi, Konstantinopolis Ekümenik Patrikhanesi'nden ayrılmış ve 1833 yılında otosefal kilise olmuştur. Tüm Yunan anayasaları, Ortodoks Kilisesi'ni Yunan devletinin[17] "egemen" ve "üstün" dini olarak ka-

17) V. N. Makridès, a.g.y., s. 74.

bul etmiştir. 1975 anayasası (1986 yılında elden geçmiştir) "özleri bir ve bölünemez Kutsal Teslis" adına resmi olarak onaylanmıştır. Kilise, bir milli eğitim ve din işleri bakanlığı bölümü oluşturmuştur. Ayrıca, kamu hukuku tüzel kişisi statüsüne sahiptir. Dini özgürlük tanınmışsa da, din yaymak yasaklanmış ve bastırılmıştır; "zira Ortodoks olmayan fikirlerin yayılması (yeni din hareketleri) ülkenin Ortodoks geleneği açısından oldukça tehlikeli sayılmaktadır. Devlet sayesinde, Kilise, sapkın diye nitelediği fikirlere karşı önlem almaktadır... Neredeyse tekel durumunda olan bu hukuk, diğer dinsel gruplar tarafından inanç özgürlüğüne karşı bir saldırı ve bazı Yunan vatandaşlarına karşı ayrımcılık olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, Yunanistan bazı uluslararası kuruluşlarca din özgürlüğüne saygı göstermeyen ülke olarak sınıflandırılmıştır".[18]

Yunan devleti "din yaymak" suçuyla bir Yehova şahidini tutukladığı için Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nce cezalandırılmıştır. Maalesef bu bir ilk değildi.[19]

18) A.g.y., s. 79.
19) Bkz. *Kokkinakis contre Grèce*, 25 Mayıs 1993 tarihli karar.

III. Bölüm

LAİKLİK KAVRAMININ ANALİZİ: KARMAŞIKLIK VE PARADOKSLAR

Bu durumda, demokratik ülkeler, genel olarak din özgürlüğüne ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde yer alan temel kurallara (özellikle vicdan özgürlüğüyle ilgili 9. ve dinsel nedenlerden dolayı ayrımcılık yapılmamasıyla ilgili 14. maddeler) uydukları takdirde "laik" sayılabilirler. Ancak, kelimenin dar anlamıyla Fransız laikliği uluslararası hukuk tarafından korunmamıştır. Hiçbir metin demokratik ülkelere katı bir ayrılığı dayatmamış ve, örneğin, din işlerinden sorumlu bakanların maaşlarının ödenmesini yasaklamamıştır. Bazı devletlerde veya devletin bazı organlarında, dinin, öyle ya da böyle, resmi veya fazla baskın olmayan bir etki uyguladığı görülmüştür (İngiltere, Danimarka, Yunanistan, Romanya, Bulgaristan). Bu durum, belki Yunanistan'daki durum hariç, geniş anlamda, yani *sensu lato* laiklikle ilgili temel özgürlüklerin tümüne (vicdan, ifade, inanç, dernekleşme ve öğretimle ilgili özgürlükler) sadece Fransa'da riayet edildiği gerçeğini ortadan

kaldırmaz. Örneğin, Belçika'daki laik hareket, Katolik Kilisesi'nin ağırlığını (sıklıkla sembolik ama aynı zamanda finansal), kraliyet ailesi ve Katolik hiyerarşisi arasındaki bağları vb. eleştirmektedir. Ancak, bu durum, *a contrario* (*tam aksine*), laikliğin nasıl bir ilerleme kaydettiğini de göstermektedir: şayet verilen mücadele, son tahlilde, sadece tali öneme sahip meseleler etrafında dönüyorsa, bir inanç grubunun devleti tekelleştiren hoşgörüsüz tahakkümü demokratik ülkelerde geçmişin bir kalıntısı gibi görünür. Bu da bize gerçek tehlikenin aslında başka yerde olduğunu göstermektedir: ideolojinin en acımasız biçimde zor kullanarak (ya da daha incelikli olan propaganda yoluyla, vb.) dayatıldığı totaliter rejimler veya muhaliflere yönelik zulmün şiddete başvurmadan uygulandığı (Bahailer gibi) ve dinin resmi *hakikat* rolünü üstlendiği köktendinci rejimler (İran'da olduğu gibi).

I. – Din karşıtı laikleştirme

Bu zorluğa laik devletin tabiatına bağlı başka bir zorluk daha eklenmiştir. Fransa'da, 1880'li yıllarda (okulların laikleştirilmesi) ve XX. yüzyılın başlarında (devletin bizzat laikleştirilmesi) Kilise'nin sadece kilise karşıtı değil, aynı zamanda din karşıtı, rasyonalist ve özgür düşünürler dalgasıyla karşı karşıya kaldığını hep belirttik: pozitivizmin sonucu, dini sadece politikadan uzak durmaya zorlamak, yani özgül bir inançla "herkese ait olan şey" arasındaki çatışmayı sonlandırmak değil, onu –demokratik modern fikirlerle asla uyuşmayan Eski Rejim'in canlanması gibi– geçmişe ait bir

şey gibi görmek olmuştur. Dini devlet diniyle, maneviyatı *compelle intrare* ile karıştırmak mümkündü ya da Hıristiyanlık tarihine dair onun hoşgörüsüzlüğü, bağnazlığı ve baskıcılığı dışında hiçbir şey hatırlamamak. Tam da bu sırada, Otoriter İmparatorluk (1852-1860) ve Mac-Mahon'un yönetimi altındaki III. Cumhuriyet'in ilk yıllarında baş gösteren "Ahlaki Düzen"le yüzleştikleri dönemde, toplumun, özellikle de okulun dinselleştirilmesiyle güçlenen laikler, Marx'ın 1840'lardaki sözleriyle, ancak "halkın afyonu" olan dinden kesin biçimde sakınarak genel çıkara dayalı bir devlet kurmanın mümkün olduğuna sıklıkla inandılar.

> "Dinsel sefalet hem gerçek sefaletin *ifadesi* hem de gerçek sefalete karşı bir *başkaldırıdır*. Din, bunalan varlığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz bir dünyanın ruhudur. Din halkın *afyonudur*... Din eleştirisi, dini bir hale olan *gözyaşı vadisinin eleştirisini* tohum halinde içinde taşır."[1]

Böylesi mücadeleci ve materyalist bir vizyona sahip bir laikleştirmenin herkesi kapsamaması olağandır: Ferry Protestan, Combes ise "spiritüalistti". Combes *Anılar*'ında (1907) şöyle demektedir:

> "Hayatım boyunca zekâsını başarısız bir şekilde kilisenin dogmatizmine uydurmaya çalışan ateşli bir spiritüalist

1) K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction, Œuvres III. Philosophie* içinde, Paris, Gallimard, kol. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, s. 383. Bunu Marx belirtmiştir.

oldum... Bugün, maalesef, bir hastalık gibi, pozitivizm de spiritüalizmin en küçük izlerini kendinden uzaklaştırmaktadır. Yeni nesiller, aldıkları eğitimden, cumhuriyetçi rejimi kurup sağlamlaştırmış önceki nesillere göre daha güçlü bir ruha, daha sağlıklı bir yargılama yetisine sahip, asil eğilimlere daha rahat ulaşabilen, kamu yararına daha çok adanmış bir halde mi çıkacaklar? Bundan şüphe duyulabilir."[2]

Rasyonalizm ve pozitivizm, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başlarında, (Combes'un kaygılarına tanıklık edercesine) ilerleme kaydedecektir. 1946 anayasası hazırlanırken, laiklik-ayrılık kavramları arasında ve Katolik öğe laiklik-tarafsızlık çiftine ulanırken bir uçurum meydana gelmiştir: birinci durumda, devlet, dinsel ruha, özellikle de IX. Pius'un moderniteye muhalefet ettiği *Syllabus*'a (1864) ve papalığın yanılmazlığı prensibini ilan eden I. Vatikan Konsili'ne (1869-1870) has Katolisizme özdeş dogmatizmin, hoşgörüsüzlüğün ve tabiiyet ruhunun kökünü kazıyarak herkesin devleti olur. Diğerinde, devlet, iyi hayata dair tartışmalarda bir pozisyon almadan, dinleri hem koruyup hem de onların kamu alanını "tekrar sömürgeleştirmelerine" engel olarak, genel faydanın aşkınlığına varır (1989 yılında, İslami başörtüsü meselesi ortaya çıktığında, belirgin bir vurguyla bu durumdan "eğitim dünyasının Münih"i diye söz eden entelektüellerin korkusu buydu).

Bütün bunlardan sonra, 1880-1910 yılları arasında laikliğin din karşıtı bir özellik göstermesinin sadece kon-

2) J. Baubérot tarafından belirtilmiştir. *A.g.e.*, s. 62-63.

jonktürel olduğu, mantıken olumsal olanı gerekli olandan, rastlantısalı esas olandan her zaman ayırmak gerektiği sonucuna varılabilir. Aslında, laik tutumun temellerine yönelik argümanlar kolayca onları ileri sürenlere karşı dönebilmektedir: Bir *hakikate* taraf olanların yetersizliğini başkalarına gösterilen hoşgörüyle, tartışmayla ve açıklıkla yaftalayan ateiste veya septiğe verilecek cevap, bireysel özerkliğin tanınması için verilen mücadelenin ancak rölativist *olunmadığı* zaman gerçekleşebileceğini savunan Hıristiyan'dan gelecektir: (tümüyle deliliğe gömülüp kendini kaybeden) İvan Karamazov'un da dediği gibi, şayet Tanrı yoksa,[3] her şey mübahtır; değerler hiyerarşisi çöker, nihilizm ve kinizm tehdit olmaya başlar. Öte yandan, eklemek gerek ki, Erasmus'unki gibi saf bir Hıristiyanlık, politik dinleri ve Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için kutsal sayılan insanın haklarını kategorik olarak savunan Luka'nın "*onları içeri girmeye zorla ki evim dolsun*" düsturuna karşı çıkmaya el verir. Özgür düşünür, öyle ya da böyle, aklı eleştiren aşkın hakikate en azından boyun eğmeyeceğini ve, dinden farklı bir şekilde, efsanelerden ve dünyayı bölen önyargılardan uzak kalarak tamamıyla insancıl bir dünya kurmaya hazır olduğunu ifade edecektir. Başka muhataplar da duruma dâhil olabileceğinden tartışma sonsuza kadar sürebilir ve sürmektedir: Yahudi, gelene-

3) Zannedilenin aksine, tam cümle, gerçek anlamıyla, Dostoyevski'de yer almamakla birlikte, idealist, ateist ve tanrısız bir dünyanın sonuçlarından şaşkına dönen İvan'ın görüşlerini iyi özetlemektedir (F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, LGF, kol. "Le Livre de poche", 1962, s. 86-87).

ğinde Majisteryum olmadığını söyleyip Tevrat'la ilgili süreğen tartışmayı savunacak, Protestan en azından teoride demokratik olan evrensel rahipliği ve kutsal metinlerin özgürce incelenmesini isteyecek, Müslüman ise İslamda merkezi dini bir otoritenin yokluğunu ileri sürecektir.[4] Aslında, arzu edilen, bu tip argümanlara yanıt vermek ve sonrasında diyalogun yumuşamasıdır.

Bu tip sorunlar gayet normal ve belki de verimlidir: türlü çözümler üretmek açısından zengin ve sonuç olarak genel fayda üzerine süren tartışmayı besleyen farklı felsefi ve etik prensipler adına hukuk devleti ideali (tüm *laos*'un devleti) üzerinde uzlaşma sağlanması mümkün olabilir.

II. – Sosyal bağı teminat altına alan nedir: Din mi yoksa laik ahlak mı?

Bana göre, XIX. yüzyıl sonundaki mücadeleyi din eğitimi ve laik ahlak dersleri çerçevesinde, böylesi bir tarihi ve felsefi bağlamda anlamaya çalışmak gerekir: konu aslında sosyal bağı temin edenin ne olduğunu bilmekten ibarettir: din mi yoksa sadece insan esinli etik gibi "başka bir şey

4) Bu husus özellikle Fransız İslamı açısından temsiliyetle ilgili ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Müslüman topluluğu farklı bölümlere ayrılmıştır; ülke, gelenekler, nesiller, Harkilerin (Cezayir kurtuluş savaşında Fransa saflarında yer alan Cezayirliler) sorunları, İslam'ı seçmiş Fransızlar, Cezayir, Fas ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki faaliyetler… (Bkz. Barbier, s. 215-216.) Bugün bile Nicolas Sarkozy tarafından 2003 yılında oluşturulan Fransız Müslüman İnanç Konseyi'nin faaliyetleri ciddi bir şekilde değerlendirilememektedir.

mi"? İkinci seçenek, tüm *laos* tarafından paylaşılabilir olduğu için, ayrıca, Perelman'ın "evrensel izleyiciler"[5] diye adlandırdıkları tarafından da kabul edilebileceğinden, tüm inançlar açısından avantajlıdır; dezavantajıysa fani olmasıdır: prensipte iyi niyetli tüm muhataplarınca ulaşılabilir olması gerekirken (sadece belli bir inancı paylaşanlarca değil), içeriği sorun teşkil etmektedir: bu içeriğin, tartışılabilir tüm olasılıklarla "tanımlanmasından" kesinlikle kaçınmamak gerekmektedir. Öte yandan, sosyal bağın ve insana yönelik özgürleşmenin rasyonalizm veya pozitivizm ve diyalektik materyalizm gibi, "dünyayla ilgili" ve sözde "bilimsel" tüm teorileri bir karşı-mit, yani bir "laik" mit rolü oynamışlardır (tamamen nesnel ve bilime dayalı olduğu iddia edilen ahlak anlamında).

Din ahlakı ve "laik", temelde, ahlak evrensel olmayı amaçlamasına rağmen, özel bir alan içerisinde sıkışıp kalmıştır: zira din ahlakında *hakikat* toplumun sadece ona inanan kesimiyle sınırlıdır; laik ahlak ise, bugün artık kesin biçimde elinden kaçmış olduğuna inanmak için her türlü sebebin var olduğu metafizik veya bilimsel bir nesnelliği, sadece doğal aklı kullanarak, belki de boş yere keşfetmeye çalışıyor. Aslında, her biri bir tür hayaletle mücadele etmektedir: özgür düşünürler artık "liberalleşmiş" kiliselere ait olmayan bir imgeyle, dindarlarsa Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "aşkın diyalektikte" (1781) geçersiz kıldığı Prometheusçu (özgür ve yaratıcı), fetihçi ve dogmatik bir akılla karşı karşıyadırlar. Rasyonalitenin gelişi-

5) Bkz. Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, Brüksel, L'Université, 1970, s. 39-46.

minin onu boyunduruk altına almak amacını güdenlerin ellerinde olması, dindar olsun olmasın, herkes açısından kaygı verici olmasının yanında, politik olanın kiliselerden ayrılmasını ve (özgür düşünceli tüm laikler bunu istemektedir) dinsel özgürlüğü (Katolikler bu özgürlüğe, Restorasyon Dönemi'nin yanı sıra, özellikle Fransa'yı laik bir cumhuriyet olarak tanımlayan IV. ve V. cumhuriyetlerin anayasalarının kabulü sırasında da bağlı kalmışlardır) tehlikeye atmaktadır. Simetrik iki mit söz konusu olduğundan (insanın ve dünyanın küresel *hakikatine* aşkın bir dinle veya "seküler bir dinle" erişilmesi), gerçek laiklerin bunları birlikte yıkmaları ve ikisiyle de mücadele etmeleri gerekmektedir. Burada herkesin kendi görüşünü muhafaza edeceği kesindir: biri, tanrıların olmadığı bir dünyada toplumu barbarlıktan sadece insancıl bir dinin kurtaracağını vurgulayacak, diğeri eleştirel aklın erdemlerini ve tümüyle dünyevi bir hoşgörüyü, insan haklarının evrenselliği ve politik olanın paylaşılmış ahlaki değerlere boyun eğmesi açısından en sağlam teminat sayacaktır.

III. – Laiklik, liberalizm ve yurttaşlık

Laiklikle ilgili tartışmalarda sürekli belirttiğimiz üzere, devlet ve kiliselerin ayrılması, demokratik ve çağdaş toplumlardaki siyasi özgürleşme sürecini gerçek anlamda tam olarak açıklamamaktadır. Temelinde devlete bir çeşit "Machiavellici" dokunulmazlık verilmesi ve inançları evcilleştirme hakkının ona tanınması elbette söz konusu değildir. Tam tersine, bizzat devletin kendisi insan hak-

larına, yani üstün değerlere saygı göstermek adına sınırlı bir egemenliğe sahip olmalıdır. Kısacası, devlet, insan haklarından "ayrı" olmalı ve onları araçsallaştırmamalıdır. Böylece, insan haklarının üst seviyede olduğu devlet, sivil toplumdan ayrılmakta ve genel menfaati somut vücuda getirmektedir. Ancak, olayları bu şekilde açıklamak yine de yeterli değildir: insan hakları aslında oldukça "zayıf" bir genel fayda sunmaktadır; diğer bir deyişle, başkalarının haklarına saygı duymak koşuluyla, herkes için özgür bir arayışı mümkün kıldığından, saygıdeğer bir insan hayatı toplum içindeki her türlü yaşayış için gerekli şartları oluşturmaktadır. Oysa, laikliğin liberal yorumu, vicdan, ibadet, öğretim, dernekleşme gibi büyük özgürlükleri teminat altına alarak, kısacası üstlendiği jandarma[6] rolünü azaltmak suretiyle, sivil toplumun tüm üyelerinin diledikleri şekilde hareket etmelerine imkân sağlayacak bir hakem-devlet fikrine bel bağlayacaktır. Bu, ABD'de asgari devlet üzerine geliştirilmiş özgürlükçü söylemde artık çokça rastlanan bir eğilimdir: siyaset, asgari güvenliği teminat altına almalı, ancak ortak iyiyle ilgili hiçbir görüş içermemeli, yani sivil toplumu kalkındırmaya yönelik sosyal sorunları çözmeyi hedefleyen refah devletine (*Welfare State*) dönüşmemelidir. Böylesi bir söylem, 1880'lerden beri Fransa'da olup bitene *benzemeyen* bir laiklik kavramlaştırması do-

6) Bkz. M. Gauchet (Bölüm: "Le sacré de la société civile"), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, kol. "Folio-Essais", 1998, s. 102-120. Ayrıca, bkz. P. A. Taguieff, *Résister au bougisme : démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Mille et Une Nuits, 2002.

ğurmuştur: cumhuriyetçi laiklik, tam tersine, okulu ve devleti *güçlü* yurttaşlık fikrinin taşıyıcısı saymakta ve ahlaki değerler konusundaki inisiyatifin toplumca tamamen massedilebileceği fikrini kabul etmemektedir. Hiçbir etnik yönü olmayan cumhuriyetçi yurttaşlık fikri, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temeline dayanmakta olup, her ne kadar en iyi kendi içinde sonuç verse de, Fransız ulusuna mensup ve böylesi bir projeye *dâhil olmak* isteyen herkese açık, evrensel bir birliğe dönüşmüştür. Bu cumhuriyetçi proje aslında hiçbir zaman "saf" bir şekilde ortaya çıkmamıştır: milletle bütünleşme, sadece etnik olmayan bir yurttaşlık projesine dâhil olmak anlamına gelmemiş, Fransızcanın etnik-merkezci evrensellik kavramlaştırması veya –en kötü XIX. yüzyıl sonundaki Dreyfus karşıtı kampta ortaya çıktığı haliyle– Alman karşıtı bir milliyetçilik gibi, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan, oldukça kritik başka unsurlardan da etkilenmiştir. Öte yandan, ulusla ilgili "menfi" görüşün sadece Eski Rejim'in laik modernizasyon sürecine karşı direnç gösteren kalıntıları gibi geleneksel unsurlarla ilgili olduğu da anlaşılmamalıdır: insanın sözümona radikal bir şekilde dönüşümünü amaçlayan projenin taşıyıcısı olan devrimci ve jakoben Fransa bile, cumhuriyetçilik ve yurttaşlık fikrini ideolojik bir ağırlık gibi görerek bir kenara bırakmış, kendisini taraflı ve kısmi bir idareye dönüştürerek "laiklikten uzaklaşmıştır". Böylece, cumhuriyetçi fikir iki ateş arasında kalmıştır: bir yandan, sadece *iyilikle* ilgili özgül bir kavramlaştırmaya hizmet ederek ve ister modern ve jakoben, ister gelenekçi ve ihtilal karşıtı bir *hakikatin* tecessümüne indirgeyerek ulusu kendi içine kapatma tehlikesiyle yüzleşir; öte yandan, bu

fikir, tam tersi bir şekilde, jandarma-devletin liberal (daha doğrusu: özgürlükçü) kavramlaştırmasında dağılıp gidebilir; bu durumda, siyaset, değerlerin oluştuğu tek yer olan sivil toplumun herkesin birbiriyle savaş halinde olduğu bir yere dönüşmeyeceğinin teminatı sayılan hakem rolünü hiçbir şekilde üstlenmeyecektir. Laik proje etrafındaki mücadeleler, bazen de karanlık bir şekilde, bu zorluğu hep içermiştir. Ferry ve Buisson laik okulla ilgili iki ayrı kavramlaştırmaya vardığında, böylesi bir ikicilik onların muhalif yönlerini vurgulamıştır; Ferry, en azından daha önce belirtilen görüşler çerçevesinde, radikal bir tarafsızlıktan yanaydı (hiçbir şey çocuğun bilincinde şok etkisi yaratmamalıydı: üstelik, öğretimin "yurttaşlık" veya ahlak içeriği bir hiçe dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyaydı). Buisson ise öğretimin içeriğinin kiliseninkilerle[7] taban tabana zıt olan cumhuriyetçi değerler açısından "güçlü" olmasından yanaydı.

IV. – "Yeni laiklik"

Peki, "yeni laiklikle" ilgili bu süreğen tartışma, söz konusu zorluğu kendi açısından bizzat üretmiyor mu? Toplulukların (hep değilse de, sıklıkla dinsel olanların) laik değerlerin yeniden değerlendirilmesinden ve laikliğin XX. yüzyıl sonunda ortaya çıkan yeni sorunlara "uyarlanmasından" yana oldukları malumdur. Jean Baubérot, XIX. yüzyıldaki konkordater sistemin ve XX. yüzyıldaki ayrılık sis-

7) Bkz. IV. Böl.

teminin devamı olacak üçüncü kuşak laiklikten, üçüncü bir "laik pakttan" da[8] bahsetmiştir. Gerçeği söylemek gerekirse, bu yeni laiklik ("açık", vb.) o kadar da yeni değildir: Katoliklerin 1946 ve 1958 tarihli anayasal laiklikle ilgili yaptıkları yorumlarda bu zaten vardı (özellikle MRP'de); dinsel özgürlük, laiklik-ayrılık kavramının *önüne geçmektedir* ve bu da birçok Avrupa ülkesindeki durumla ve uluslararası hukukun şimdiki haliyle zaten uyuşmaktadır. Aslında, ne Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (1948), ne 1950 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Ek Protokolleri, ne de Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Birleşmiş Milletler Anlaşması (1966) laiklikten bahsetmektedir. Başka bir deyişle, terimin kendisi IV. ve V. cumhuriyetlerin anayasalarında tanımlanmadığından (1905 tarihli Ayrılık Yasası'nda olmadığını hatırlayalım), laikliğin anayasallaştırılmasıyla ilgili anlaşma (siyasette oldukça yaygın olan) belirsizlik içerisinde yapılmıştır. Düşmanları inanç ve/veya menfaat gibi nedenlerden dolayı bir araya geldiklerinde, mücadele mefhumu hep körelme tehlikesiyle karşı karşıyadır: uzlaşmalar kaçınılmazdır (buna birinci örnek piskopos derneklerinin oluşturulması, ikinci örnek cemaat öğretmenlerinin göreve dönmesi ve üçüncü örnek de basit sözleşme veya dernek sözleşmesi gibi bir yolla özel okullara sübvansiyon verilmesi hakkındaki Debré Yasası'dır); dahası, hasmın prensibin bu tanımını gizlice kendi lehine değiştirme ihtimali vardır: bu arada, "başörtüsü" takma hakkı çoğulculuk ve vicdan özgürlüğü, kısacası insan hakları adına savunulmuş olmasına rağmen,

8) Bkz. J. Baubérot, *a.g.e.*, s. 101.

özellikle İran ve 2001 yılındaki Amerikan müdahalesine kadar Afganistanlı kadınlar açısından *laos'un* köktendinci fraksiyonlardan birinin baskısı altında olmasını da simgelemiştir (böylece, İslam dünyasında kadına yönelik ayrımcılık başlamıştır).

"Yeni laiklik" taraftarlarının hepsi elbette bu tipteki Machiavellici projelerden dolayı suçlanmayacak ve başörtüsü takma hakkı en katı düşmanlarınca özgürlükçü bir idealin yozlaştırılması düzeyine indirgenmeyecektir. Öte yandan, ABD'de köktendincilerin çoğulculuk ve seçme özgürlüğü adına devlet okullarındaki eğitimde "yaratılışçılık" konulu seçmeli bir biyoloji dersi, Avrupa'daysa inkârcıların özgür bir araştırma, hoşgörü ve "bilimsel" deontoloji adına ileri sürdükleri "tezlere" dair kamusal bir tartışma istediklerini de hatırlayalım. Kısacası, bazen –genelleme yapmamak gerekir ama– kurt ağıldadır: *sensu lato*, yani geniş anlamda laikliğin en inatçı muhalifi (inançların etkisinden kurtulmuş bir devlet) düşmanlarınınkiyle aynı dili kullanmaktadır. İşte, basit, açık ve "çok tanıdık" gelen laiklik ve insan hakları gibi kavramlara göre eleştirel bir uyanıklığın daha gerekli olduğu tam da bu koşullarda ortaya çıkmıştır (tıpkı Hegel'in dediği gibi, doğrulanmadan kabul edilen bir yığın nosyon). Yeni laiklik savunucularının her zaman çok saygıdeğer oldukları ve faydalı sorular sordukları da aşikârdır: bununla birlikte, konuyu daha ciddi bir şekilde ele almak adına özgürlükçü hareketi kendi yönüne çeviren anti-modern ve anti-cumhuriyetçi (veya anti-liberal) hareketlerin var olduğunu da akılda tutmak gerekmektedir. Aslında, "açık" laiklik savunucularının istedikleri tek şey laik madalyonun her iki yüzünün

de dikkate alınmasıdır: kiliselerden ayrılmış bir devlet ve devlet karşısında özgür kiliseler. Laik mücadelenin başlangıcının fazlasıyla din karşıtı bir biçimde tezahür ettiğini düşünenler açısından sorun yaratan şey madalyonun ikinci yüzüdür. Şayet, laikliğin, kilisenin kamusal özgürlükleri tanımadığı (ve de devletten ayrılmayı reddettiği) dönemdeki din karşıtı mücadeleden kurtulması gerektiği inkâr edilemiyorsa, kiliselere kaybettikleri siyasi konumu geri vererek ve sivil toplum yoluyla kamusal alana ulaşan bir tür sömürgeleştirmeye göz yumarak, ters yönde bir sarkaç hareketiyle, yine de çok uzaklara gidilebilir. Kısacası, laikliğin *hem liberal hem toplulukçu* anlayışı söz konusu olup, cumhuriyetçi kavramı değiştirme, vatandaşın faaliyetini oldukça dar bir alana çekme ve laikliğin[9] gelişimi boyunca kendilerinden peyderpey koparılan ruhları şekillendirme yetkisinin mezheplere geri verilmesi gibi bir tehlike söz konusudur. *Liberal anlayışla*: cumhuriyetçi devlet, iyi bir hayat hakkında toplumdan neşet eden farklı kavramlaştırmaların şiddet ve dışlanmayla tezahür etmemesinin teminatı olan hakem rolüne indirgenecektir. *Toplulukçu anlayışla ise*: kiliseler topluluklarını tekrardan oluşturacak, kamusal alanı yeniden ele geçirecek ve cumhuriyetçi laikliği bir kez daha tartışma konusu yapacaklardır. Liberalizm ve toplulukçuluğun birçok yönden birbirine muhalif olduğu kesindir: ilki bireysel özerk hakları savunurken, ikincisi grubun haklarını (veya geleneklerini) savunur. Ancak, her ikisinin de dar bir alana sıkıştırarak *laik devleti zayıflatmayı*

9) Bu konuda ayrıca M. Gauchet'nin mükemmel makalesine de bkz. *La religion dans la démocratie*, s. 121-140 ("L'âge des identités").

amaçlayan ortak bir özelliği vardır. Böylece, her ikisi de, değerlerin oluştuğu tek yer olan "toplumdan" başlamak suretiyle, yeniden kendi fethini gerçekleştirebilir. Ancak, herkes bilir ki, çok farklı geleneklerde yetişmiş insanlar, farklı dış görünüşlerinin ötesinde, bir "yurttaşlar topluluğu" kuramayacak ve iletişime geçemeyeceklerdir. Dominique Schnapper'in de belirttiği gibi, liberalizm, toplumun aşiret haline dönüşmesini doğrudan desteklemez, ancak kendi açısından bir denge oluşturabilecek, yani demokratik ve açık bir kavram halini alabilecek "cumhuriyetçi" devleti zayıflatmak suretiyle buna dolaylı yoldan neden olur. Özel atomlardan ve "tüketicilerden" ve/veya sadece bir arada yaşayan topluluklardan meydana gelmiş bir toplum yurttaşlık açısından başat bir tehlikeye sebebiyet verecektir; herkes, "herkese ait olana" katılma sorumluluğunu taşıyacaktır. İleride buna dair felsefi sonuçlar çıkaracağız. Ama, akabinde, ifade özgürlüğü prensibine zarar verecek şekilde, bir anda dinsel grupların yetkilerinde bir artış ve bunlar tarafından ele geçirilen devlette bir zayıflama görülecektir.

V. – Din özgürlüğü ve ifade özgürlüğü

1. Handyside Kararı.– Toplumda dinin önemi, devletin özellikle *dine hakaret* konusunu nasıl ele aldığıyla kendini gösterir. Strazburg İnsan Hakları Mahkemesi'nin bir kararı (Handyside Davası), bundan otuz yıl önce, ifade özgürlüğü konusunda Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin koruyucusu olan bu yargıyı içtihat olarak belirlemiştir.

> "İfade özgürlüğü demokratik bir toplumun başlıca temellerinden biri olup incitici, şoke edici ya da kaygı uyandırıcı görüşler için de geçerlidir..."[10]

Şoke edici açıklamalar, ifade özgürlüğünü teminat altına alan sözleşmenin 10. Maddesi'nde yer almaktadır. Bu özgürlüğe sınırlamaların getirildiği de kesindir:

> "Bu özgürlükler, demokratik bir toplumda zorunlu tedbirler niteliğini taşıyarak, ulusal güvenliğin, toprak bütünlüğünün veya kamu emniyetinin korunması, kamu düzeninin sağlanması ve suç işlenmesinin önlenmesi, sağlığın veya ahlakın, başkalarının şöhret ve haklarının korunması gibi (...) yasayla öngörülen bazı sınırlamalara tabi tutulabilir."[11]

Ancak, görüldüğü üzere, bu sınırlamaların kendileri de titizce sıralanmış olup, her durumda "demokratik bir toplum için gerekli" sayılmalıdır. Strazburg Mahkemesi bu konuda oldukça liberal bir tavır takınmıştır. Oysa, 1994 yılındaki bir karar (Otto-Preminger-Enstitüsü Davası)[12] mahkemeyi endişe verici bir yöne sevk etmiştir: merkezi Innsbruck'ta bulunan Otto-Preminger şirketi, Oskar Panizza'nın klasik eserinden uyarlanan, Werner Schroeter'in *Le Concile d'amour* adlı filmini göstermek

10) *Handyside İngiltere'ye Karşı*, 7 Aralık 1976 tarihli karar.
11) Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Madde 10, prg. 2.
12) *Otto-Preminger-Institue Avusturya'ya Karşı*, 20 Eylül 1994 tarihli karar.

istemiştir. Savcı tarafından cezai takibat, bu filmin gösteriminin Avusturya Ceza Kanunu'nun 108. Maddesi uyarınca suç sayılan "dinsel değerlerin aşağılanması" gerekçesiyle, Roma Katolik Kilisesi'nin Innsbruck'ta yerleşik piskoposluğunun talebi üzerine başlatılmıştır. Otto-Preminger Enstitüsü'nün üst mahkemeye başvurma talebi reddedilmiştir. 10 Ekim 1986 tarihinde, Innsbruck Bölge Mahkemesi filme zorla el konulmasına hükmetmiştir. Başsavcı, Avusturya Yüksek Mahkemesi nezdinde gerçekleştirilecek temyizi reddetmiştir. Böylece, dava Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na ve daha sonra Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşınmıştır. Mahkeme, kararından şaşkınlık duyan birçok uzman hukukçuya rağmen, başkalarının haklarına saygı gösterilmesi temelinde, yukarıda sözü edilen sözleşmenin 10. Maddesi, 2. Paragrafı'nda yer alan sınırlamalara atıfta bulunarak, Avusturyalı hâkimleri haklı bulmuştur. Mahkeme, ifade özgürlüğünün tıpkı 10. Madde'de öngörüldüğü gibi, "yükümlülüklerin ve sorumlulukların" yerine getirilmesi suretiyle gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumda, başkalarının haklarına saldırı niteliğindeki, "haksız yere onur zedeleyen" ifadelerden kaçınmak gerekmektedir. Mahkeme, demokratik ülkelerde dini ibadet nesnelerine saygısızlık gibi küçük düşürücü saldırıların cezalandırılması gerektiğini de belirtmiştir. Sonuç olarak, Strazburg hâkimleri, hayret verici bir şekilde, sözleşmenin 10. Maddesi'nin ihlalinin *söz konusu olmadığı* yargısına varmışlardır. Mahkeme tarihinde belki ilk kez "başkalarının haklarına" yapılan gönderme, "başkalarının" dinsel özgürlüğüyle ilgilidir: böylece, hâkimler, Katolik hassasiyetini zedeleyebileceği ve ardından dinsel

özgürlüğü tartışma konusu haline getirebileceği riski taşıdığı gerekçesiyle *Le Concile d'amour* filminin gösterilemeyeceği kanaatine varmışlardır.

Bu dava, insan haklarının, özellikle de laiklik prensiplerinin, sadece devletçe sağlanan korumanın açıkça zaafa uğratılması (ki her zaman mümkündür) söz konusu olduğunda savunulabileceğinin bir göstergesi olmuştur. Handyside Kararı, ifade özgürlüğünün temel gereksinimleriyle uyumlu bir doktrine de öncülük etmiştir: incitici, şoke edici ya da kaygı uyandırıcı görüşler özgürlük alanını an be an tüketmeyecek şekilde ifade edilebilmeli ve tartışılabilmelidir. Bu durumda, inançları saldırıya uğrayan, "hararetli" bir şekilde tartışılan veya onlarla alay edilen her grubun, kendisini rahatsız eden yorumla ilgili sansür talebinde bulunma hakkı saklıdır: aslında, yeterli bir neden teşkil etmemekle birlikte, Innsbruck'ta çoğunluğun Katolik hassasiyeti adına Avusturyalı hâkimlerin yaptıkları tam da budur. Böylece, hızla, gerçekten çok tehlikeli olabilecek "kolektif karaçalma" nosyonuna varılır. Aynı şekilde, insan onuruna karşı yapılan saldırılar yasaklanmış olduğundan (bir başkasının saygınlığının hedef alındığı ispatlanamazsa, iftira veya hakaret suçu işlenmiş sayılır), bir grubun inançlarına karşı saldırı halinde de mantıken benzer durum geçerlidir. Bu gerekçeyle, Katolik karşıtı büyük polemikçiler (Voltaire, Sartre...) ve hatta Katolik olanlar (Bloy, Bernanos, Péguy...) uzun süre sansürlenmişlerdir.[13]

13) "Otto-Preminger" içtihadı, Strazburg Mahkemesi'nin Türkiye'ye yönelik son kararlarında da teyit edilmiştir. Genel faydayla ilgili tartışmaya katkı sağlamayan, haksız yere hakaret durumları dışında,

2. Rüşdi Davası. – Laiklikle ilgili çağdaş tartışmaların tam merkezinde olduğundan, Rüşdi Davasını da bu konuya bağlayabiliriz. Tartışmanın başında, yani İmam Humeyni'nin, *Şeytan Ayetleri* kitabının yazarını "ölüme mahkûm ettiği" *fetvayı* çıkarmasından önce kitap İngiltere'de yakılmıştı. Hindistanlı Müslüman bir aileden gelen İngiliz vatandaşı Rüşdi eserini 1988 yılında yayımlamıştır. Bu kitaba uygulanan otodafe cezası ifade özgürlüğüne karşı açık bir saldırı niteliğindedir. *Ayetler*'i yakan köktendinci Müslüman savunucular, aslında, devletin, hem İngiltere'de hem de tüm dünyada İslamla gurur duyan herkesin onurunu zedelemiş derinden yaralayıcı bir "hakaretten" Müslümanlığı koruması gerektiğini göstermek istiyorlardı. En azından görünüşte, devleti resmi olarak "laiklikten arındırma" arzusu gibi bir durum söz konusu değildi: *Ayetler*'in sansürlenmesi talebinin siyasetin özel bir ideolojik grup tarafından ele geçirilmesiyle hiçbir şekilde ilgisi olmadığını gösterebilmek adına, genellikle şimdi olduğu gibi, laik devlet ve insan haklarına dayanılmıştır. Böylece, Rüşdi'nin "ılımlı" düşmanları tarafından, toplu karalamayı, yani dinde küfrü[14] yasaklamak suretiyle, tüm inançlara saygı talep etmek konusunda bir irade oluşturulmuş olacaktı. Aşırılıkların "farkında olan" bazıları, otodafe cezası,

"ters düşen, şoke eden ya da üzüntüye sevk eden" görüşler korunmuştur. Sınırı belirlemek oldukça zordur. ABD Üst Mahkemesi, "haksız yere hakaret" ve "genel faydayla ilgili tartışmaya katkı sağlama" kavramlarını çok öznel bulduğundan ve özgürlüğü yok edebileceğinden dolayı reddetmiştir.

14) Bu konuda bkz. P. Dartevelle, P. Denis ve J. Robyn (yay. haz.), *Blasphème et libertés*, Paris, Le Cerf, 2. basım, 2003.

karaçalma gibi şiddet içeren muhalefet yöntemlerinden uzak durmaya hazırdı. Diğer bir deyişle, muhafazakâr Müslümanlar hakem-devletin olağan koruma metotlarını devreye sokmuş olacaklar ve bütün *laos* adına (sadece bir bölümü için değil) inançlara yönelik tüm düşmanca saldırıların önlenmesini meşrulaştıracaklardı. Bu noktada, laiklik düşmanlarının stratejik söylemlerinde laiklik savunucularının tezlerini ne kadar büyük bir sıklıkla kullandıklarını da (sapkınlık, ahlak bozukluğu) görmekteyiz: tehdit altında bulunan özgürlüğü (vicdan söz konusu olunca) koruma altına alması gereken hakem-devlet, saldırılara karşı bir "sakınım" dayatması gerektiğinde rolünü muhafaza eder. Peki, *Ayetler*'i geçekten kim okumuştu? Rüşdi'nin fotoğraflarını yakarak Pakistan şehirlerinde gösteri yapanlar değil elbette; kitap zaten Urdu diline çevrilmemişti (kitabın İtalyanca çevirmeni dövülüp bıçaklanmış, Japon çevirmeni öldürülmüş, Norveçli çevirmeniyse ağır yaralanmıştı). Yetişmiş olduğu gelenekten uzaklaşarak, kurgusal ve mizahi bir yolla, ifade özgürlüğü hakkını kullanması yazar Rüşdi'nin en doğal hakkı değil miydi? Geleneklerin en tutucu temsilcilerinin sadece kendilerini "terk etmeye"[15] karar verenleri değil, aynı zamanda kendini yeniden keşfetmeye istekli olanları da suçlu sayması gerçekten klasik bir tavır değil midir? Şayet Ortodoksluğun tartışma konusu ettiği herhangi bir grup, laik devlete ait seküler gücün muhaliflerine (seçtikleri tutucu yolda ahdeden Ortodoksların

15) "Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı vardır; bu hak, *din veya inanç değiştirme özgürlüğünü de* içermektedir..." [İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (1948), mad. 18; vurgu bana aittir.]

haklarını böyle bir şiddet fiilinin konusu yapmazlar ama) zor kullanmak hakkını kendilerinde görseydi, ifade özgürlüğü berhava olacaktı: böylece, toplum, daha ziyade, kendi kimliğine ve "gerçekliğine" ısrarla sahip çıkan, bireysel ve "muhalif" bir eleştirel söz söylemekten kaçınacak şekilde kendi aralarında uzlaşma yollarını bulmak amacıyla –en iyi durumda– birbirleriyle pazarlığa oturan muhafazakâr gruplardan oluşmuş bir mozaik halini alacaktı. Böylece, laikliğin argümanlarını kullanan bir "ruhban sınıfı Kutsal İttifakı" da[16] oluşabilecekti. Ancak, diğerlerine göre daha güçlü olan bir grup bunları sosyal ve siyasi hayattan tamamen ve basit bir şekilde çıkaracaktır.

Böylece, tartışmanın gerçek bahsi anlaşılmaktadır. Laik devlet, iyi yaşamla ilgili görüşlerini zorla başkalarına kabul ettirmeye çalışanların faaliyetini engellemek suretiyle, kendine ait yasal şiddet tekelini meşru bir şekilde kullanabilir. Şayet Rüşdi *Ayetler*'i camilere asmış veya Müslümanlara saldırmış olsaydı (örneğin, Kuran'ı yaksaydı), adalet tarafından cezalandırılan *kendisi* olacaktı. O sadece, doğası itibarıyla, elbette herkesin hoşuna gitmeyebilecek olan görüşlerini ifade etmiş ve bu görüşten hareketle şartsız bir korunmayı hak etmiştir. Handyside Kararı'na geri dönecek olursak, incitici, şoke edici ya da kaygı uyandırıcı görüşler her ne kadar Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 10. Maddesi'nde koruma altına alınmış olsa da, bu karar ifade özgürlüğünün faaliyet alanını mükemmel bir şekilde tarif etmektedir. İşte, bu nedenle, insan hakları hukukuna yönelik sözde bir yargının toplumun

16) A.Finkielkraut, *Le Monde*, 25 Ekim 1989.

sadece bir bölümünün[17] hassasiyetiyle ters düşen filmleri veya kitapları sansürleyen devletlerin tutumunu haklı çıkarması gerektiği yönündeki söylem oldukça endişe vericidir. Bugün, ABD'de, "kızgınlıklarını" dile getirebilecek bir grubun üyelerini şoke etmemeyi amaçlayan *siyaseten doğruluk* talebi (*political correctness*) bazı durumlarda otosansür etkisi yaratabilmektedir. Böylesi bir ihtiyat ve kaygı ortamında bile, laiklik, şüphesiz, yine de tehdit altında olabilir: bireyleri farklı İyilik kavramlaştırmalarına bağlanma hukuku çerçevesinde korumak yerine, toplum, daha fazla ikiyüzlülüğü ve en bildik "düşünceyi" dayatma kabiliyetine sahip organize gruplar tarafından yönetilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Buradaki asıl tehlike, Marcuse'un bundan otuz yıl önce başka bir yerde söylediği gibi, entelektüel ve toplumsal yaşamın *tek boyutlu kılınması* tehlikesidir.

3. Laiklik ve "toplu hakaret". – Yine de, "toplu hakaret/karalama" kavramı konusundaki kaygılarımız son bulmuş değildir. Bugün, Avrupa ülkelerinin büyük bir çoğunluğu, hukuki donanımlarında ırkçılık karşıtı hükümlere sahiptirler. Bu hükümler sadece "ırkçı" nefretten kaynaklanan *eylemleri* değil, aynı zamanda "*düşüncenin*" ifade edilmesi sonucu meydana gelenleri de cezalandırmaktadır. Fransa gibi birçok Avrupa ülkesinde sansüre uğrayan sadece ırkçı söylemler değil ("pis zenciler", "pis Araplar", vb.), aynı zamanda Yahudi soykırımının inkârıdır ("reviz-

17) Önemli mi? *Otto-Preminger* davası sırasında, Majisteryum'un etik konularla ilgili uygulaması sırasında ne kadar çok bölündükleri bilinen Katoliklerin de görüşü alınabilirdi.

yonistlerin" veya gaz odalarının varlığını kabul etmeyen "Holokost inkârcılarının" söylemleri). İnkârcı karşıtlığıyla ilgili yasaların meşruluğu tartışılabilir: bu noktada, adalet, tarihçilerin yerine mi geçecektir? Şayet inkârcıların (perde arkasında Avrupa'daki aşırı sağa az ya da çok bağlıdırlar) iyi niyetleri konusunda hiçbir şüphe yoksa, bu durumda, katliamdan (*shoah*) kurtulanlar ve onların yakınları hakkında, bilimsellik kisvesi altında (kasıtlı olarak) saçma ve aşırı şiddet yüklü önermelerle mücadele etmek daha mı uygun olur? Bu konu tartışılmalıdır. Ancak, günümüzde, ırkçı söylemlerin yasal yollarla önlenmesine *doğrudan* karşı çıkacak çok az kişi vardır. Daha da "açık" bir deyişle, bazılarının da desteklediği gibi, yukarıda eleştirilen "toplu hakaret" kavramını yeniden canlandırarak oldukça kuşku uyandıran bir işleyişe parmak basmış olmuyor muyuz? Şayet ibret verici bir yolla Müslümanlara, Katoliklere veya Masonlara saldırıda bulunulabileceğini savunuyorlarsa, Yahudilere veya Siyahlara da aynı şekilde muamele edilemez mi? Rüşdi savunucularının tezlerine merkez olan toplu hakaret görüşünün reddi, özellikle bir grubun "onurunu" hedef alan ırkçı söylemlerin ciddi bir biçimde kınanmasıyla uyuşur mu? İşte, tam da bu noktada karışıklık doruğa çıkmaktadır. Aslında, *doğuracağı fikir her ne olursa olsun*, fikirlerin saldırgan önermeleriyle (ve, doğal olarak, onları savunanları da etkisi altına alacaktır bu) doğrudan insanı hedef alanlar arasında açık bir ayrım yapmak gerekmektedir. Fikirle ilgili olanlar tartışma rejimiyle ilgilidir: ne kadar tahammül edilemez olsa da, her görüş ifade edilebilmelidir (işte, tam da bu nedenle, ölüm kamplarının var olmadığına dair kesinlikle sapıkça ve delice açıklama-

ların sansürlenmesiyle ilgili olarak liberal entelektüellerde her zaman bir rahatsızlık vardır). Böylesi bir doğrulamanın nedeni, bir görüşün asla onu söyleyene "yapışmayacağıdır". Bireyi, özerk davranmaya ehil ve sonuç olarak kendisini hiç değilse kısmen inşa eden *doxa*dan (kanaat) kopabilecek biri gibi görmek laik etiğin en önemli varsayımlarından birisidir. Bir fikre saldırıda bulunulduğu vakit, bunu destekleyen kişi gerekiyorsa yine "şoke edici bir şekilde" tepki gösterebilir veya karşı tezlerini sunabilir; ya da saldırıda bulunan kişinin tezlerini ikna edici bulduğunu açıklayarak (bu *da* tartışma etiğidir) fikrini *değiştirebilir.* Kısacası, bu görüşler, kişi tarafından her ne kadar uzun yıllar sorgusuz sualsiz kabul edilmiş ve kendisiyle "özdeşleşmiş" olsa da, en azından prensipte kişiden "ayrılabilirler". Öte yandan, Handyside Kararı hükümleri uyarınca, özellikle şok etkisi yaratan ve kaygı uyandırıcı doğrudan bir eleştirinin saf ve gerçek inananlarda yaratabileceği travmayı da hafife almamak gerekçecektir. Ancak, bu noktada, devlet kendi konumunu eleştiriye karşı duyarlı gruplara göre de düzenlememelidir: görüşlere mesafeli yaklaşmanın demokratik toplumların temel bir önvarsayımı olduğunun veya kişinin "öteki" fikrinin alanında meşru bir şekilde konumlanabileceğinin açıklanması pedagojinin faaliyet alanına girmektedir.

4. Laiklik ve ırkçı "söylemin" engellenmesi. – Peki, ırkçılık karşıtı yasalar hakkında ne düşünülmelidir? Irkçı söylemlerde, bunu daha kuvvetle teyit etmek adına, genel olarak toplu hakaretin reddedildiğini destekleyenler şunu unutmaktadırlar: ırkçılık, belli bir insan grubunun haklarına dair *a priori* bir yadsıma eylemiyle özdeşleşir;

Auschwitz'e gönderilmelerinden önce Izieu'nün çocuklarının "görüşleri" sorulmamış ve, aynı şekilde, Birleşik Devletler'deki apartheid (Afrika dilinde *ayrılık*) veya ayrımcılık, her ne olursa olsun, ifade edilen *fikirle* hiç ilgisi olmayan bir "aidiyet" gerekçesiyle Güney Afrikalı veya Amerikalı *siyahları* dışlamıştır. Daha da açık olmak adına şunu söylemekteyiz: Rüşdi'nin sözleri ifade ettiği şeye kıyasla öyle karmaşık ve çift-anlamlı bir hal almıştı ki Müslüman *doktrininde* (veya bugünkü yorumlarında) destek görmemiştir. Irkçı "söylem", *her tür fikrin ifade edilmesinden önce* bireyleri reddetmektedir. İşte, fark buradadır. Ben bu tip bir analizin, ırkçılık karşıtı *söylemleri* engelleyen yasalar açısından mutlak bir gerekçe (yoksa zaten öyle mi?) olduğunu ileri sürmüyorum. Peki, Rüşdi'nin durumunun ve ırkçı vakaların en azından *öz itibarıyla* birbirinden ayrılması gerektiği görüşü desteklenebilir mi? Birisi özgürce konuşmakta, fikirleri hedef almakta, dahası, bu fikirlerin paylaşılmasını talep etmemektedir. Diğeriyse, hem kendisi hem de bitip tükenmek bilmeyen öz-arayışı sırasında onu bir an gönüllü olarak takip eden okuyucu için, kendisinin kabul etmediği bir inançta ısrarcı olma hakkını tamamen muhafazakârlara (onun "hasmı" bile değillerdir) bırakmaktadır.

Oysa, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin bir başka kararı (Jersild Davası[18]) Otto-Preminger'in tam tersi yönde ifade olmuştur. Bu olayda, mahkeme, genç ırkçılarla bir röportaj gerçekleştiren ve bu görüşmeyi bir sunum konuşmasıyla "çerçevelemeden" yayımladığı gerekçesiyle ırkçı nefreti körüklemeye yönelik suçtan mahkûm edilen

18) *Danimarka'ya Karşı Jersild*, 23 Eylül 1994 tarihli karar.

gazeteciyle ilgili kararı orantısız bulmuştur. Mahkeme, bir görüşme sırasında üçüncü şahıslarca yapılan açıklamaları yaydığı gerekçesiyle bir gazeteciyi cezalandırmanın, genel fayda sağlayacak sorunların görüşülmesi sırasında basının sağlayacağı katkıya ciddi şekilde zarar vereceğini, kısacası, basının eleştirel özelliğini tehlikeye sokacağını belirtmiştir. Görüldüğü üzere, Strazburg Mahkemesi, yukarıda sunulan felsefi temellere göre belirlenen konumları yakın zamanda bir bakıma tersine çevirmiştir: fikirler düzeyinde bir saldırı söz konusu olunca (Oskar Panizza'nın oldukça klasik *Concile d'amour*'u) sansürü desteklemiş, ama kişilere yönelik saldırı durumunda (açıkça ırkçı sözler), bir gazetecinin ırkçı konuşmaların yayımlanmasında suç ortağı olduğu gerekçesiyle Danimarka mahkemelerince cezalandırılmasının o kişinin sözleşmenin 10. Maddesi'nde teminat altına alınmış ifade özgürlüğü hakkını ihlal ettiği görüşünü savunarak daha liberal bir tutum sergilemiştir. Jersild Kararının liberalizmini sorgulamıyorum, ancak Otto-Preminger Kararının "muhafazakârlığını" sorguluyorum. İyi yaşamla ilgili fikirler söz konusu olduğunda (her laik politikanın köşe taşı) devletin "tarafsızlığı" hususunda eleştirel felsefi bir açıklamanın ne kadar gerekli olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu örneklerden yola çıkarak, "spiritüel" tartışmalarda taraf tutmayan bir devletin soyut tanımının somutlaştırılmasının ne kadar gerekli olduğu anlaşılmakla birlikte, şöyle de bir risk belirmektedir: bahis konusu prensiplerin yeteri kadar muhakeme edilmemesi, laikliğin hasımlarına kendi dilleriyle konuşmak, yani "saygınlıklarına" saldırıda bulunulmasını engelleyecek "tarafsız" bir devlet talebini ileri sürmek imkânı sağlar.

IV. Bölüm

ÇAĞDAŞ LAİKLİK KONUSUNDA BİRKAÇ BAKIŞ AÇISI

I. – Avrupa ve iki laiklik

Şimdi sıra XXI. yüzyıl başlarında laiklik yanlılarını çoğu kez karmaşık biçimde zora koşan tartışmalarla ilgili bazı felsefi sonuçlar çıkarmaya geldi. Bu ihtilaflarda, nosyonla ilgili sorunlar ve özellikle laik prensiplerin yadsınmasını somutlaştıran, artan hoşgörüsüzlük ve köktendincilik akımlarına ne şekilde cevap verilmesi gerektiği söz konusudur. Bu esere, pedagojik nedenlerden dolayı, "laiklik" teriminin iki kabulünü birbirinden ayırt ederek başlamıştım. Birincisi, devlet ve inançların kesin bir şekilde ayrılmasını gerektirmektedir. İkincisi veya terimin en geniş anlamıyla laiklik, çağdaş demokratik devletlerce tanınmış ve genel olarak uygulanmakta olan vicdan özgürlüğü prensibini dinsel gerekçelerle (veya, geniş anlamda, ruhsal bağlanımlar nedeniyle) ayrım gözetmeme prensibine bağlamaktadır. Devlet, dinsel veya dünyevi olsun, sa-

dece iyi bir yaşam kavramlaştırmasının yandaşlarına değil, tüm halka ('*laos*'a) "aittir". İşte, "geniş" anlamıyla laiklik savunucuları ve tavizsiz biçimde "ayrımcı" laiklik militanları arasındaki tartışmalar bu çerçevede yaşanır. Kilise ve devlet arasındaki ilişkilerin Avrupa Birliği bünyesinde ciddi anlamda değişiklikler gösterdiğini II. Bölüm'de görmüştük. Avrupa'da dinin "yerleşik" ve hatta resmi olduğu Protestan ve Anglikan (aynı zamanda Yunanistan gibi Ortodoks) geleneğine sahip ülkeler vardır. Diğer ülkeler tanınmış dinler rejimi altında yaşam sürmektedirler. Fransa tamamıyla ayrılıkçı olmakla birlikte çoğunluğu Katolik olan özel okulları desteklemekte ve Alsace-Moselle'in özel statüsüne uyum sağlamaktadır. Bu durumda, vicdan özgürlüğü ve ayrım gözetmeme prensiplerine bağlı kalarak, rejimlerin esnekliğini ve çoğulculuğunu savunanlarla (devletin, günümüzdeyse toplumun kabul görmüş dini itikada yönelik tarafsızlığı) Fransız tipi bir ayrılık prensibinin Avrupa'ya, hatta dünyaya yayılmasını hayal edenler vardır. Öte yandan, "devlet okullarına kamu fonları, özel okullara ise özel fonlar" prensibi adına, dini okullara Debré Yasası uyarınca sağlanan sübvansiyonları sorgulayarak bu ayrılığı radikalleştirmek istemektedirler. İlk grup, hem birlik hem de Avrupa Konseyi'nce temsil edilebilecek bir Avrupa düzenini arzu etmektedir. Aslında, birlik, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler konusunda en azından ilk elden yetkili değildir. Bu konuya dolaylı bir şekilde temas etmekle beraber,[1] Lizbon Antlaşması'nın yürürlüğe girmesiyle birlikte, antlaşmaya

1) Bu konuda bkz. M. Ventura, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione, a.g.e.*

dahil edilen Avrupa Birliği Temel Haklar Bildirgesi'nin bağlayıcı olması nedeniyle bugün daha fazla yetki taşır. Avrupa Konseyi ve bünyesinde kabul edilen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne gelince, Strazburg Mahkemesi özellikle vicdan özgürlüğü ile ilgili 9. Madde ve ayrım gözetmeme prensibiyle ilgili 14. Madde uyarınca (12. Protokol ile tamamlanmıştır) konuyu oldukça dolaylı olarak –hatta ihtiyatlı– bir şekilde ele almaktadır. Yunanistan'da, bir Yehova şahidinin din propagandası yapmaktan suçlu bulunduğu Kokkinakis Davası'nda,[2] mahkeme, Kokkinakis'in yasadışı faaliyetine karşı orantısız bir müdahalede bulunduğu için Yunanistan'ı mahkum etmiş (başka bir dinin propagandasının yapılması bu devletin anayasasınca yasaklanmıştır), ancak hem bu yasak, hem de "İsa'nın doğu Ortodoks dini Yunanistan'daki egemen dindir" hükmünü içeren anayasanın ihtilaflı maddesi hakkında görüş bildirmekten kaçınmıştır. Bu da, "geniş" anlamıyla laiklik taraftarlarının, ayrılıkçı esası laikliğin temeli sayanların "saldırılarına" direnmek için Avrupa'da[3] oldukça güçlü bir konuma sahip olduğu ve diğer tüm rejimleri bu idealin kusurlu ve tartışılabilir kestirimleri olarak gördüğü anlamına gelmektedir.

Bu durumda, "doktriner" bir laiklik (daha katı ve ayrılıkçı) ve "açık" laiklik (daha esnek, daha "tarafsız" ve daha yaygın) arasındaki tartışma, kamusal alanı ele geçir-

2) *Kokkinakis Yunanistan'a Karşı*, 25 Mayıs 1993 tarihli karar.

3) Laiklik konusunda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin yakınlarda takındığı tavırla ilgili olarak bkz. 31 Temmuz 2001 ve 13 Şubat 2003 tarihli *Türkiye'ye Karşı Refah Partisi ve Diğerleri Kararı* (Yüksek Kurul'un kararı).

meyi amaçlayan söz konusu girişimlerle gölgelenmeyecek midir? Açık bir laiklik, prensiplerin kapalı olması fikrinin radikallerin ve hoşgörüsüzlerin uhdesinde olduğunu düşündürmesi dışında, yumuşak bir laikliğe indirgenemez. Üstelik, bu iki nosyon arasındaki karşıtlık, laiklik rejimleri arasındaki farklılıkların (örneğin, Fransa ve Birleşik Devletler) doğru bir şekilde anlaşılmasına izin vermez.

II. – Birleşik Devletler'de laiklik

Bu konuda birçok bilgi eksikliği ve karışıklık hüküm sürmektedir. Bazı görüşlere göre, Birleşik Devletler, Fransa'dan bile daha ayrılıkçıdır: örneğin, kamu yetkilileri dini okulları finanse etmemektedir. Açıkçası, Birleşik Devletler Anayasası'nın Birinci Ek Maddesi "ayrılıktan" bahsetmemekte ve dinle ilgili sadece iki koşul içermektedir: dinlerin kurumsallaşmaması ve vicdan özgürlüğü.[4] Bir Baptist derneğine gönderdiği mektupta, devlet ve kilise arasında bir "ayrılık duvarı" oluşturmanın gerekliliğinden bahseden Jefferson'dır (bu tavrı Madison da benimsemiştir).[5] Daha önce de gördüğümüz üzere, kurum-

4) Birleşik Devletler Anayasası'nın Birinci Ek Maddesi: "Kongre, dini bir kuruma ilişkin veya özgür ibadeti yasaklayan ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan veya halkın sükunet içinde toplanma ve şikâyet vesilesi bir halin düzeltilmesi için hükümetten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır.

5) "I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should 'make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free

sallaşmış bir din, vicdan özgürlüğü ve ayrım gözetmeme prensiplerini inkâr etmez. Ancak, şimdiye kadar Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, asgari düzeyde de olsa, devlet ile o ya da bu kilise arasındaki her türlü bağın veya her türlü maddi alışverişin –farklı "mezhepler" arasında eşit olarak dağıtılsa bile– anayasaya zarar vereceği görüşünde olmuştur. Sürekli olarak Birleşik Devletler'de devletin laik ve toplumun dindar olduğu söylenmektedir. Bazılarının gözünde, bu devlet, "dünyanın büyüsünün bozulması" temelindeki Weberci prensibi çürüten canlı bir kanıttır. Birleşik Krallık dahil olmak üzere *unchurching of Europe*[6] (Avrupa'nın kilisesizleştirilmesi) neredeyse genel bir hal almış olsa da, din Birleşik Devletler'de oldukça gelişmiştir. Tocqueville 1830'lu yıllarda bu konuda bir açıklamada bulunmuştur: kiliseler iktidarla ilişkili olmadıklarında, Fransız İhtilali'ndeki[7] Katolik Kilisesi'nin tersine, geçici

exercice thereof', thus building a Wall of separation between church and State" [Jefforson'ın Danbury Baptist Association komitesine verdiği cevap (1802); *Reynolds v. United States*'te (1878) belirtilmiştir].

6) Bkz. S. Ashfield ve N. Timms, *What Europe thinks. A Study of Western European Values*, Dartmouth, Aldershot, 1992 (M. Gauchet tarafından *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, s. 21'de belirtilmiştir).

7) "Ben, dinin kendisine özgü bu etkiye yasaların yapay gücünü ve toplumu yöneten maddi güçlerin desteğini de eklediği zamanları biliyorum. Ruhları korkuyla ve inançla etkisi altına alırken, aynı zamanda yeryüzündeki hükümetlerle samimi şekilde bir araya gelmiş dinler de gördük; ancak, dinin benzer bir ittifak yaptığında insan gibi davrandığını söylemekten de kaçınmam: mevcut an için geleceği kurban eder ve gerçekte ona ait olmayan bir gücü ele geçirerek meşru gücünü sergiler" (A. de Tocqueville, *De la democratie en Amérique*, Paris, GF, 1981, cilt 1, s. 403-404).

güçlerin içine düştüğü itibarsızlıktan etkilenmeyecektir. *La Démocratie en Amérique* (*Amerika'da Demokrasi*) kitabının yazarına göre, ayrılık, kiliselerin refahının ve dini duyunun canlı kalmasının başlıca nedenlerinden birisini oluşturmaktadır.[8]

ABD'nin Avrupa'dan ve özellikle Fransa'dan bir diğer farkı, kamu hayatındaki eylemlerde oldukça yaygın olan Tanrı niyazıdır. Bu Amerikan geleneği, dine, Avrupa'da sahip olmadığı bir görünürlük vermektedir. Ancak, bu referansın genel, soyut ve tamamen sembolik olmasının yanı sıra, en azından tektanrılı dinler olmak üzere tüm inançlar için geçerli olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Bu durum, '*laos*'un tüm yetkilileri onlara söyleyecek hiçbir şeyi olmayan manevi bir kendiliğe başvurduğu için, aslında '*laos*'un birer üyesi olmalarına rağmen, agnostikleri ve ateistleri (hatta çoktanrıcıları) nispeten zor bir duruma sokmaktadır. Birleşik Devletler'de agnostik, hatta ateist olmak ve bunu ifade edebilmek serbesttir: Birinci Ek bu konuda (ifade özgürlüğü maddesi gibi) oldukça koruyucudur. Yine de, bu ülkede dinsiz olmanın *sosyolojik açıdan oldukça zor* olduğu da söylenebilir. Din burada öylesine olağan bir olgudur ki agnostikler veya ateistler en iyi haliyle orijinal kimseler gibi muamele görür. Konuyu özetlemek açısından, Birleşik Devletler'in bir anlamda Fransa'dan bile daha ayrılıkçı olduğunu, bununla birlikte, buradaki farklı "mezheplerin" son derece aktif ve müreffeh olduğu-

8) John Rawls bu konuya açıklık getirmektedir (J. Rawls, "The idea of public reason revisited", *The University of Chicago Law Review*, cilt 64, Yaz 1997, no. 3, s. 795-796).

nu, kamu yetkililerinin –inançsız olduğunu ilan edenler dışında– birçok bireyi bir araya getirebilecek bir Tanrı'ya niyaz ettiğini söyleyebilirim. Bu inançsızlık durumunun olumsuz tüzel etkileri olmamakla birlikte, hoş olmayan sosyal sonuçları olabilir. Birleşik Devletler, yurttaşlar arasındaki sosyal ilişkilerde, kuşkusuz, Avrupalılara göre "politik açıdan daha doğrudur". Birinci Ek'in garantörü Yüksek Mahkeme, başta Strazburg Mahkemesi olmak üzere, Avrupa mahkemelerinden daha az yetki sahibidir. Otto-Preminger Vakfı'nın veya Jersild'in, hatta ırkçı muhataplarının mahkûmiyetleri Atlantik'in diğer yakasında düşünülmesi güç şeylerdir.[9]

Avrupa ve Birleşik Devletler arasındaki farkın "katı" ve "açık" (veya "yeni") laiklik kategorilerinden itibaren kavranmasının zorluğu dışında, bu genel yaklaşım nasıl sonuçlandırılabilir? Kiliseler ve devlet arasındaki ilişkiler açısından Amerika Fransa'ya yakın olsa da, dinin toplumdaki canlılığı ve kamusal yaşama has bazı eylemlerdeki sembolik rolü açısından Fransa ve Birleşik Devletler oldukça karşıttır.

III. – Laik ahlakın iki tehlikesi

O halde, böylesi karşıtlıklara fazlaca önemli bir açıklayıcı güç izafe etmekten kaçınılmalıdır. II. Bölüm'de, laikleşme ve sekülerleşme arasındaki karşıtlık konusunda sözü

9) Bu konuda bkz. H. Schweber, *Speech, Conduct, and the First Amendment*, New York, Peter Lang, 2003.

edilen de aynı şeydir. Bu açıdan, *Demokrasi İçinde Din*'de Marcel Gauchet'nin dile getirdiği oldukça aydınlatıcı analizlere kesinlikle başvurmak gerekmektedir. Gauchet, ikiz kardeş oldukları kadar hasım da olan iki kategoriye, yani laikleşme ve sekülerleşmeye[10] açıklayıcı bir değer vermemektedir: bunlar, kamusal alandan yavaş yavaş sökülüp atılan dini öğelerin dünyaya yeniden üflenmesi demek olan başat bir olguyu maskelemektedir. Kurtuluşun ahirette ve sonsuz hayatta değil de dünyada mümkün olacağının sözünü veren seküler dinlerin (özellikle komünizm) durumu, binyılcı beklentileri bir felaketle ve tam bir başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, burada ısrarla üzerinde durmayı[11] gerektirecek kadar tanıdıktır. Ancak, demokrasi içinde bile kutsal, yani "dinsel" boyut korunmuştur: Fransa'da cumhuriyetçi devlet, yurttaşların (sadece "cumhuriyetin siyah süvarilerinin" değil) kutsal bir nesneye bağlılık ve sadakat duymasını sağlayan gerçek bir alternatif (yani bir çeşit laik uhreviyet) olmuştur. Öncelikle ve her şeyden önce, '*laos*'un sadece bir bölümü için geçerli olan dini eğitimi ve onun desteklediği ahlakı ikame edecek bir laik ahlak eğitimi yoluyla yurttaşları eğitmesi gereken okulun kendisidir. Ancak, bütünün ve parçanın metaforu, cumhuriyetçi devlete dönük yatırımın ne olduğunun doğru biçimde kavranmasına izin vermez: cumhuriyetçi devlet, rekabet halindeki değerler karşısında sadece yardımsever

10) "Laikleştirme veya sekülarizasyon kategorilerinin açıklayıcı veya kapsayıcı gücünü reddediyorum; ancak betimsel tutarlılığını inkâr etmiyorum..." (M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, s. 18).

11) Bkz. R. Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 2002.

bir hakem olmayıp, terimin en gelişmiş anlamıyla, genel menfaat, ortak iyi ve siyasi eylemle ilgili değerleri de kendi içinde toplar. Bu nedenle, bağlılık, prensipler ve "kutsalla" ilgili bu boyut, dinsel hoşgörüsüzlük ve kamusal alanı temellük etme iradesi karşısında laik mücadelenin özünü oluşturur.

Laik bağlanımın etik ve felsefi temelini oluşturduğu varsayılan "laik ahlak" kavramınca ortaya konulmuş sorunlardan yukarıda bahsetmiştim. Laik ahlakın olumlu ve eleştirel bir anlam taşıyabilmesi için bozguncu bir alternatiften kaçınılması gerektiğini de gördük. Ya oldukça "zayıflayıp" davranış kuralları, karşılıklı saygı ve '*political correctness*'e (siyaseten doğruluk) indirgenmekteydi, ki bu durumda –muhtemelen Jules Ferry'nin de istemiş olabileceği gibi– en azından okullarda infial yaratıp bölünmeye yol açabilecek konulardan kesinlikle kaçınmak gerekiyordu. Ancak, burada da çifte bir tehlike söz konusuydu: bir yandan, ortak menfaat hususundaki zorlu meselelere ilişkin siyasi bağlanımın, tartışmanın ve kararın en küçük ortak paydaya indirgenmesi; öte yandan, hoşgörüyü Otto-Preminger davasından çağdaş insan ilişkilerine dair bir yasa devşirecek kadar ileri götürmek ki bu da kaçınılmaz biçimde demokrasiler[12] açısından hayati önem taşıyan tartışmaların hükümsüzleşmesi ve ihtilafın yok olması sonu-

12) Bu konuda Paris Ceza Mahkemesi'nin Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten*'de çıkan Muhammet karikatürlerini yayımlayan *Charlie Hebdo* yöneticisi Philippe Val'in serbest bırakılmasına ilişkin 22 Mart 2007 tarihli kararı "Otto-Preminger" içtihadıyla şüphesiz ki uyuşmamaktadır.

cunu doğuracaktır. Veya laik ahlak –bir diğer alternatif olarak– militan ve dogmatik biçimde tasarlanmıştır ve bu defa da '*laos*'un bir fraksiyonu karşısında eli kolu bağlanarak laiklikten uzaklaşmak tehlikesiyle karşı karşıyadır: özgür düşünürler ve "rahip yiyiciler"; sosyalistler; özgürlük savunucuları; çevreciler ve eski nüfuz alanını ele geçirmek konusunda[13] asla geri adım atmayan bazı "açık" dindarlar. Büyük ölçüde çoğulcu toplumlarda yaşadığımızdan (bu da vicdan özgürlüğü ve tek bir ahlaki *hakikatin* dayatılmasının reddi anlamında göz ardı edilemez bir etki sahibidir), eğer önlem alınmazsa, laik ahlak betimlemeleri –az ya da çok "kanunsuz bir yolla"– özgül manevi ve siyasi iyilik kavramlaştırmalarına bağlanmış olacaktır. Yani, laiklikte, sadece dönemin ideolojik güç ilişkilerini yansıtma tehlikesi içeren bir ahlak söz konusudur.

Oysa, tam da bu noktada bir açıklama yapmak gereklidir. Bu husus Henri Peña-Ruiz'in *Dieu et Marianne*[14] (*Tanrı ve Marianne*) adlı eserinde oldukça iyi açıklanmıştır. Laik ahlak, ne Ferry tarafından vaaz edilen ihtiyatlı ve yumuşak bir sakınım, ne de onun özgül değer ve ideolojilerini evrenselci bir görünüm altında maskeleyenlerin dogmatizmidir. Her iki şekilde de anlamını kaybedecektir. Şüphesiz ki, her iki durumda da kimi fayda ve sakıncalar vardır: sakınımcılık ve otosansürcü hoşgörü, dogmatizmden ve seküler din

13) Ancak, samimi ama yapıcı olmayan gedikler söz konusudur. Bkz. G. Ringlet, *L'Evangile d'un libre-penseur: Dieu serait-il laïque?*, Paris, Albin Michel, kol. "Espaces libres", 2002 (1. basım, 1998).

14) H. Peña-Ruiz, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, özellikle s. 325.

tehlikesinden, yani İyi'nin herhangi bir kavramlaştırması yoluyla kamusal alana tekrar yatırım yapılmasından kaçınır. Ancak, böylesi bir konum alıştaki en büyük zayıflık, Alain Finkielkraut'un da bir süre önce isabetle vurguladığı gibi, kiliselerin "Kutsal İttifakını" pekâlâ mümkün kılacak olmasıdır. Şayet kamusal alan, "güçlü" bir sadakat ya da bağlanım olmaksızın, sadece asgari düzeyde bir ahlaki ve entelektüel yatırımdan faydalanıyorsa, genel menfaatle ilgili temel meseleler topluluklar (communautés) arasındaki mutabakatların konusunu oluşturacaktır ki, bazı yazarlara göre, mevcut küreselleşmeyi ve devletin zayıflatılmasını güçlendiren bir sadakat "rezervine" bir tek onlar sahiptir. Buna eşlik eden "ağır" eğilimlerden dolayı belki de kaçınılmaz olan bu zayıflama, laik bağlanımın ahlaki ve entelektüel zemini konusundaki kafa karışıklıklarıyla daha da vahimleşecektir. O zamandan beri, sivil toplumun "sıcak" sadakatini dengelemek için çok zayıf ve namevcut bir laik ahlakla çok güçlü, çok partikülarist, çok dogmatik bir laik ahlak arasında ufalandığımız bir çarka gerili halde miyiz? Her iki durumda da laiklik kesinlikle kaybeden taraf olacaktır: ya kamusal alanın özgül bir *iyilik* kavramlaştırmasının (her zaman kerameti kendinden menkul) temsilcileri tarafından istila edilmesine karşı koyamayacak ya da, ikinci bir senaryo olarak, onu destekleyen ahlakın kendisi de özel, görece, "sosyolojik" bir hal alıp ideolojik devinimlerin keyfine göre salınıp duracaktır. Kısacası, her iki durumda da, önyargı ve özgül unsurun köleleşmiş bir *laos* üzerinde yeniden hakimiyet kurması riski vardır; kölelik –geçici bir yolla?– yumuşak ve tatlı, kısacası "demokratik" olsa da.

IV. – Adil ve iyi olanın ayrılması

Bu nedenle, günümüzde laik idealin felsefi temelleri konusunda düşünmek gerçekten önemlidir. Bundan kırk yıl önce Amerikalı filozof John Rawls bir anda üne kavuşacak olan bir kitap yayımlamıştır: *A Theory of Justice*[15] (*Bir Adalet Teorisi*). Rawls'un eserinde bizi asıl ilgilendiren, çoğulcu toplumlarımızı her türlü *iyilik* kavrayışından bağımsız olarak desteklemesi gereken adalet prensiplerini belirleme arzusudur. Şayet, özü itibarıyla, çoğulculuğun vicdan özgürlüğüne içkin bir yolla bağlı olduğunun kabul edilmesi gerekiyorsa da, herkes için geçerli olması gereken adalet özgül bir kavrayışa bağlı olmamalıdır: bu adalet fikri kendi yandaşlarınca zorunlu olarak meşru sayılacak, kendi iyi yaşam vizyonları yoluyla bu sonuca varamayanlarsa bunu gayrı meşru görecek ve yaderkçi bir yapıda onun dışarıdan dayatıldığını düşünecektir. *Adil ve iyi olanın ayrılması* teorisi Rawls'un görüşünün temelini oluşturmaktadır. *Adalet teorisinin* merkezinde yer alan "başlangıç konumu" ve "cehalet peçesi" fikirlerini destekleyen de işte bu teoridir. Aslında, Rawls'un istediği, geçerliliği kalmamış bir toplumsal sözleşme felsefesinin geleneğiyle yeniden ilişki kurmaktır: bir toplumu inşa edecek meşru prensiplerin ve onu yönetmesi gereken genel fayda esaslarının belirlenmesi '*laos*'un sadece bir bölümünün değil, tamamının rızasına bağlı olmalıdır. Peki, herkesin meşru biçimde "yorganı"

15) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1971; Fra. çev.: *Une théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

kendine çekme eğilimi varsa ve adaleti kendisinin *iyi* kavrayışıyla ilgili küresel bir vizyondan hareketle belirlemek istiyorsa, bu prensipler nasıl oluşturulabilir? Bir uzlaşmaya varılabilmesi için, herkes kendi iyi hayat kavrayışını bilmiyormuş *gibi* davranmalıdır. Bir başka deyişle bunu dikkate almamak gerekmektedir. Rawls oyun teorileriyle döneme damga vurmuştur: oyun oynarken "ciddi" yaşamın bazı unsurlarını unutmuş "gibi" yapıyoruz, ortak veya hasım gibi davranıyoruz, kısacası, daha önce kurallarla belirlenmiş olan rollerimizi *oynuyoruz*. Oyun oynamayı bilmek, içinde olduğumuz duruma, öncelikle de "içinde yüzdüğümüz" değer ve bağlanımlara mesafe koyma yeteneğini önvarsaymaktır. Bu durumda, oyun teorisine (*game theory*) dair referans ilk bakışta göründüğünden daha az önemsizdir: XXI. yüzyılın başında, özgürlük, laiklik ve insan hakları açısından, bireyin topluluğu ve inancıyla eksiksiz biçimde özdeşleşme fantazmasının nelere mal olduğunu biliyoruz; Sartre bunu "ciddiyet ruhu" olarak adlandırmıştır. Mizahı, mesafeyi ve eleştiriyi, kısacası Salman Rüşdi'nin oyununu tahammül edilemez hale getiren de bu zihniyettir. Rawls teorisinin bir başka kaynağı *prosedüre* dayanmaktadır: bu nosyon, bir sonuca ulaşabilmek için (sonuca ulaşabilmek adına her şey yapılamaz ve söylenemez; örneğin, ceza muhakemesinde kurallar sanığı korur ve gerçeğin ortaya çıkmasını teşvik eder) bazı kural ve kısıtlara saygı duymamız gerektiğini içerimler. Rawls'un başlangıç konumu bizi meşru biçimde birbirimizden ayıran iyi kavrayışlarını dikkate almamaya karar verdiğimiz, çoğulcu niteliğinden dolayı tavizden başka bir şey sayılamayacak ortak bir adalet kavrayışına, yani iyilik kavramlaştırmalarının "Kutsal

İttifakı"na varmamızı engelleyen bir hipotez veya kurgu (bir oyun veya özgürce benimsenen bir prosedür) inşa eder. Adalet prensiplerinin böylesi bir tavizin değil de ilke düzeyinde bir bağlanmanın konusu olmasını istiyorsak, bu "başlangıç" konumunda (seçmek istediğimiz çıkış yolu ve oynamaya karar verdiğimiz "oyun") yapmamız gereken, iyilik kavramlaştırmalarımızı cehalet peçesiyle gizlemektir. Rawls'un birçok konuyu elden geçirdiği *Adalet Teorisi*'nin ayrıntılarına girmeksizin, bu eserin merkezindeki adil ve iyi ayrılığının laikliğin felsefi hattını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Burada kilise ve devlet arasındaki ayrılığın temelini (yani laikliğin "Fransız" ve "Amerikan" yorumları) görebileceğimiz kesin olmakla beraber, oraya kadar gitmek zorunda değiliz: eylem prensiplerini ve yurttaşlarına muamele etme yordamını (adalet) ayrıcalıklı ve özgül bir dini veya manevi kavrayışa başvurmaksızın belirlemiş bir devlet konunun özüdür. Diğer bir deyişle, adil ve iyi olanın ayrılması (devlet-kilise ayrılığına dair daha kısıtlayıcı bir kavramlaştırmayla bağdaşık olsa da, bunu gerektirmez), laiklik açısından, en geniş anlamda, tartışmasız biçimde gerekli bir koşulu oluşturmaktadır. Peki, bu koşul herkes için yeterli midir? Yeterli olmamasının yanı sıra, bu "eksiklik", son kırk yıl boyunca Rawls teorisinin geçirdiği önemli değişikliklerin belli başlı gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.

Adil ve iyi olanın ayrılması açıkça olumsuz terimlerle de ifade bulur: cehalet peçesi, devletin ve kamu hizmetinin (ayrımcılık karşıtı mücadele söz konusu olduğu ölçüde toplumun da) tarafsızlığı konusunda belirleyici önemdeki "şu veya bu unsuru dikkate almama" fikrini hassas kılan

bir metafor kurar. Ancak, bu ayrılık, yurttaşları adil bir devlete götürecek "güçlü" sadakat bağı hakkında hiçbir şey söylemez. Adaleti tanımlamak için kendi iyi kavrayışlarını dikkate almıyorlarsa, yurttaş temelli ve "cumhuriyetçi" bağlanımlarının amaçsal kaynaklarını nerede bulacaklardır? Tam da bu noktada, toplulukçu (cemaatçi) ve cumhuriyetçi filozoflar Rawlsçu yaklaşıma itiraz etmişlerdir. Örneğin, "prosedüral cumhuriyet" fikrine Michael Sandel "ortak iyinin cumhuriyeti"[16] fikriyle karşı çıkmıştır. Terimler alternatife açıkça işaret etmektedir: ya prensipleri başlangıç konumuna ve cehalet peçesine dayalı bir prosedüre göre oluşmuş bir devlet ya da prensipleri yurttaşların bireysel iyi kavrayışlarını süzgeçten geçiren *bir ortak iyiye* dönük referanslarıyla oluşmuş bir devlet. Aslında, toplulukçular için bireysel iyi ve ortak iyi arasındaki bağ müşterek geleneklerden kaynaklanmaktadır: toplulukçular, kendilerini zorunlu bir şekilde toplulukçu kültürel kaynaklar merkezinde tanımladıkları bir bağlılığa –yükümlülüğe– işaret etmektedir. Böylece, somut ve tarihsel bir boyutun bizzat özünü oluşturduğu bu değerler ve bağlılıklar çerçevesiyle ilişkili "güçlü" bir yurttaş bağlanımı, toplulukçuların "ortak iyisinin" konusu haline gelir. Ancak, sadakat, ahlak ve bağlanım açısından kazanılmış olanın laiklik açısından kaybedilmesi riski vardır: Rawlsçu prosedürün avantajı, adalet prensiplerinin, özgül, somut ve tarihi bir kavrayışa göre belirlenmediği bir *yurttaş devle-*

16) Bkz. M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

tinin temelini atmış olmasıdır. Rawls özellikle Kant'a atıfta bulunmaktadır: bilhassa hayatın nihai anlamı konusunda (ve daha başka konularda) farklı düşünen bireylere bir "yurttaşlar topluluğunda" bir araya gelme fırsatını veren tamamıyla ahlaki (Fransızca terminolojideki "laik ahlak" anlamında) adalet prensiplerinin betimlenmesi söz konusudur. Motivasyon gücüyle elde edilmiş kazanç genel bir bağlanım kaybıyla, yani laikliğin kaybıyla telafi edilemez. Rawls'un karşı karşıya kaldığı ve 1993 yılında yayımlanan *Political Liberalism*'de ve sonraki birçok eserinde aşmayı denediği de işte bu alternatiftir.

Bu durumda, Rawls, toplulukçu mesajı duymuş, ancak buna *Théorie de la justice*'in kazanımlarının özünü muhafaza ederek, kendi tarzında cevap vermiştir. Toplulukçu-cumhuriyetçi karşıtlığının kalbinde yatan *motivasyon* ve yurttaş bağlanımı sorununu tepeden tırnağa ele almayı denemiştir. Böylece, *Théorie de la justice* neredeyse havada süzülür bir hale gelmiştir: özgül iyi kavramlaştırmalarıyla ilişkili bağlanım ve sadakat bir kez "unutuldu mu", adaletin herhangi bir anlamını özümsemiş bireyler, zaten öncesinde bu bağlanıma boyun eğdiklerinden, toplumsal düzenlemenin "laik" prensiplerini kabul etmiş ve onun içinde yer almaya karar vermiş sayılacaklardır. Burada, sadakat, "oyunun kurallarına" ve oyun sırasında sonuçların çıkarlarımıza uygun olmadığını fark ettiğimizde onları değiştirmeme "sözüne" ilişkindir. Ancak, bu prosedüral sadakat, Rawls'un 1971 yılında tüm yurttaşları bir araya getirmesi gereken adalet prensiplerini betimlerken dikkate almamaya karar verdiği bu sıcak bağlanımların herhangi birisinin tüm '*laos*'u etkisi altına almasından kaçınmak

için, daha "sıcak" bağlanımlardan ayrılmıştır. Fakat, bireyin ait olacağı adalet prensiplerinin, dolayısıyla bunların içerimlediği kaçınılmaz fedakârlıkların amaçsal kaynakları neler olacaktır? Tam da burada Rawls'un çözümünün ne kadar faydalı olduğu görülmektedir. Çoğulcu bir toplumda "birden fazla" iyi kavrayışı olduğu halde, adil olanın (herkes için) "tek" olması gerektiği gibi açık bir sebepten ötürü, Rawls'un adil ve iyi olanın bir bireşimine (fusion) varması söz konusu değildir. Ancak, motivasyon ve bağlanım sorunu da söz konusu olduğundan, bundan böyle *Théorie de la justice*'te öne sürülen tartışmalarla yetinmeyecektir. Amerikalı filozofun karşılaştığı bu felsefi sorunda, geçmişten günümüze laik ahlak taraftarlarını zora koşmuş bozguncu bir alternatif görüyoruz. Aslında, Rawls'un teorisinin ilk çeşitlemesi Ferry'nin eğitmenlere yazdığı mektubun bir yankısı gibi (yazar bunu bilinçli yapmamışsa da) değil mi? Milli eğitim bakanı ihtiyatlı terimlerle konuşmuştu: sınıfınızdaki ebeveynleri düşünün ve, hangi konu olursa olsun, onları şoke edebileceğini hissettiğiniz şeylerden uzak durun. Din ve yaşamın nihai anlamı konusunda ihtilaflı bir fikriniz *yokmuş gibi davranın*, kısacası, yurttaşları bölen tüm bu konulara dair bir şey "bilmiyormuş" gibi hareket edin. Mektup bir yana, burada, Rawls'un cehalet peçesi teorisinin huzurunda değil miyiz? Peki, eğer Buisson, tam tersine, akılcı okul ve dini okul arasında bir seçim yapılması gerektiği cevabını vermişse ve –bu liberal protestan ve özgür düşünüre göre– ikisi arasında bir uzlaşı ve ortak zemin söz konusu değilse, Buisson'un niyet ettiği şeyde olmasa da, dogmatik yolla yorumlanmış bir önermenin muhtemel etkilerinde "toplulukçu" bir risk belirmiyor

mu? Üstelik, buradaki tehlike, laikliğin ateizm, sosyalizm, özgürlükçülük veya inançların "Kutsal İttifakı" gibi, kendisini evrensel sayan özgül bir geleneğe kenetlenmiş olması değil mi? Bence, Rawls, burada özellikle Peña-Ruiz'in Fransız örneğinde ifade bulmuş önermelerine pekâlâ benzeyen "Ferry/Buisson tuzağından" bir çıkış perspektifi sunmaktadır. Peki, bu nasıl olacaktır?

V. – Örtüşen uzlaşma ve laiklik

Rawls, *Political Liberalism*'de[17] ve diğer metinlerde[18] özellikle "örtüşen uzlaşma" (*overlapping consensus*) görüşünü önermektedir. Bundan böyle, *comprehensive conceptions of the good* (iyinin kapsayıcı kavramlaştırmaları) olarak adlandırdığı ve ona göre ahlaki, dini ve metafizik tezlere bağlı olmayan *teorisini* "tamamıyla siyasi" olarak tanımlamaktadır. *Comprehensive* kelimesi "küresel" anlamına gelmektedir. Rawls, burada, iyilik kavramlaştırmalarının farklı bir yönü üzerinde durmaktadır: bunlar, hem (herkes için geçerli olduğu varsayılan) adalet kavramlaştırmasından daha özgül, hem de hayatın temel değerlerini ve varoluşsal bağlanımlarını ilgilendirdiği ölçüde daha derin, daha kapsayıcı ve daha harekete geçiricidir; ayrıca, kamuya ait olmayıp daha uzak ve soyuttur (en azından, Yunanistan'daki

17) J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; Fra. çev.: *Libéralisme politique*, Paris PUF, 1995.

18) J. Rawls, "The idea of public reason revisited", adı geçen makale.

doğrudan demokrasi ve Benjamin Constant[19] tarafından tanımlanıp eleştirilmiş "Eskilerin Özgürlüğü" bakımından "sıcak" bir niteliğe karşıt olarak çağdaş toplumlarda). *İyilik* kavramlaştırmalarının özgül olması, sadece herkes tarafından paylaşılmadıkları ve çağdaş toplumlarda herkes için geçerli olan adalet prensiplerine bağlanmadıkları anlamına gelmektedir. Bu durum asla bu tip kavramların daha az "önemli" oldukları anlamına gelmemektedir. Tam tersine, Rawls, böylece, toplulukçu muhakeme yoluyla, güçlü motivasyon ve bağlanımların belli bir noktaya kadar onların bağrından çıktığını söylemektedir. Liberallerin en merkezi argümanı (Rawls da siyasal liberalizmin kusursuz filozofudur) özellikle dini topluluklara (komünizmin veya ulusun seküler dinleri de daha az sorunlu değildir) güvenilmemesi gerektiği yönündedir. Zira, bu topluluklar hukuk devletine duyulan bağlılığı her zaman daha sıcak, özellikle de daha az "liberal" ve hoşgörülü bağlanımlara yönlendirme tehlikesi taşımaktadır. Benjamin Barber da bu konuda oldukça önemli bir kitap[20] yazmış, çağdaş dünyada küreselleşmeyle bağlantılı hoşgörüsüz toplulukların güçlendiğine, bu durumun da en geniş anlamda (*sensu lato*) şimdiye kadar demokrasinin ve insan haklarıyla laikliği kurumsal-

19) Bkz. B. Constant, *De la Liberté chez les Modernes* (yay. yön.: M. Gauchet), Paris, Hachette, 1989. Le Discours sur la Liberté des Anciens et des Modernes date de 1819.

20) Bkz. B. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York, Ballantine Books, 2. basım, 2001; Fra. çev.: *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Le Livre de poche, kol. "Pluriel", 2001 (1. basım, Paris, Desclée de Brouwer, 1996).

laştırmış evrensel saygının barındığı yegâne yer olan devletleri kesinlikle zayıflatacağına dikkat çekmiştir. Elbette, en aşırı diktatörlüğe ve hatta totalitarizme kadar uzanan bir devlet *kibri* de vardır ve geçmişte de olmuştur: Ancak, Barber'a göre, totaliter ve hoşgörüden yoksun topluluklar karşısındaki tek silah demokratik hukuk devletidir. Şüphesiz ki, XXI. yüzyılı da şekillendirecek küresel eğilimler ışığında, *Théorie de la justice*'in siyasi liberalizmin[21] takıntısını hangi ölçüde yansıttığını da anlamaktayız: topluluklara ve devletlerle toplumların laikleşmesi ve sekülarizasyon sürecinde kaybettikleri kamusal alanı *tekrar* ele geçirmek konusundaki içkin iradelerine karşı duyulan güvensizlik.

Bu durumda, laikliğin, hem bireylerce benimsenmiş (özellikle devlet-altı topluluklarda) hem de ihtiyatla yaklaşması gereken *küresel iyilik kavramlaştırmalarına* ihtiyacı var mıdır? Bu kavramların harekete geçirici kaynakları laiklik için kaçınılmaz olmakla birlikte, doğuracağı bağlılıkların gücü yurttaşların devlete olan sadakatinin "içini boşaltma" tehlikesi içermektedir. Bireyler ve adalet prensiplerinin vücuda gelmesi arasında, ideal anlamda, sadece "dikey" bir ilişki yoktur. Yurttaşlar *arasında* özellikle "yatay" bir ilişki vardır. Yurttaşlar, en azından ortak yaşam kurallarını, kısacası *polis*in düzenini betimlemek hakları konusunda karşılıklı olarak özgür ve eşit varsayılmalıdır (zaten yurttaşlığın tanımı da budur). Yurttaşların temel

21) Siyasal liberalizm konusunda iyice anlaşalım. Barber'ın eleştirdiği küreselleşme, birçok yönden sabrı taşmış, devleti ve siyaseti basit bir ayak bağı olarak gördüğü için kendi temellerini yıkan, ekonomik bir liberalizm fikrine dayanmaktadır.

sadakatleri, sözgelimi daha yakın, daha dolaysız, daha duyarlı ve kapsayıcı olmaları gibi nedenlerle daha "motive edici" bağlanımlar sunan özgül gruplara kayıyorsa, bu bağımlılıkların ötesinde kendilerini özgür ve eşit görmeleri ve aynı fikri paylaşmayanlara ancak zorla dayatılabilecek özgül ittifaklarla tanımlanmamış bir dünya kurabilmeleri gerçekten zor olacaktır. "Laikleşmenin bir travma yaşadığından" bahsedebiliriz: toplulukçu bağlanımlarıyla '*laos*'un yurttaş adaleti arasında bir seçim yapmaları gerektiğinde, bireylerden bu ikincisine kategorik olarak öncelik vermeleri talep edilir. Ayrıca, mevcut durumda olduğu üzere, şayet topluluklar güçlü bir dini inanca bel bağlıyorsa, Tanrı'nın yasasının insanın yasasına boyun eğmesi en azından ilk bakışta saçma ve travmatik görünecektir. Nihayet, *Théorie de la justice* ve konu olduğu kısmen meşru eleştirilerden sonra, Rawls, adaletin, sadakat kaynaklarını onlardan "ödünç almak" için, iyilik kavramlaştırmalarına *ihtiyacı olduğunu* keşfetmiştir.

Sınırlı gruplara duyulan sadakat ve –insan hakları modeline göre– tüm insanlığa doğru genişleyebilen laik topluluğa beslenen sadakat arasında "samimi" bir süreklilik kesinlikle söz konusu değildir. Ancak, araştırmasının ikinci etabında, Rawls, "laik" bir toplumu sağlamlaştırmak için iyi kavramlaştırmalarından adalet teorisinin "çıkartılmasının" yeterli olmayacağını anlamıştır. Prosedüral sadakatin zayıf olduğunu kabul etmektedir. Ancak, toplulukçu sadakat partikülarist olup sıklıkla dışlayıcıdır. Tanrılar kıskançtır. Sonunda bir ikilemle karşılaşmamak için, Rawls, "örtüşen uzlaşma" nosyonunu önermektedir. Adalet prensipleri her zaman iyilik kavramlaştırmalarından bağımsız

belirlenir, yoksa heteronomi hüküm sürmüş olacaktır. Ama, bu bir kez yapılınca, bireyler, adalete dönük bağlanımlarına ve yurttaş sadakatlerine "güçlü"[22] bir içerik sağlayacak amaçsal kaynakları tekrardan bulacak şekilde –şayet her şey yolunda giderse– kendi özgül bağlanımlarına geri dönmeye davet edilirler. Herkesin, kendi topluluğu içerisinde, adalet prensiplerine sadık olmasını sağlayacak kaynakları bulacağı varsayılır. Aynı "laik" prensiplere bağlı olduklarından, laikler arasında bir uzlaşı var demektir, ama bu uzlaşının nedenleri çoğulcu bir toplumda mutlaka farklılık gösterecektir. Farklı motivasyon bağlamlarından hareketle, adalet prensiplerine sadık bağlanımlar arasında bir "örtüşme" olacaktır. Aslında, bu *overlapping consensus* teorisi, yurttaşlardan, kendi geleneklerinde, bunlardan hareketle laik değerlere "güçlü bir şekilde" bağlanabilecekleri liberal kaynakları bulmalarını talep etmeye varır. Yukarıda hızlıca değinmiştim: ateistten istenen, örneğin, Montaigne'in septik (kuşkucu) hoşgörü anlayışı veya daha uygun bir referansa dayanmak suretiyle, tanrısız bir özgür düşünce ve hümanizm geleneğini mümkün olan en iyi yolla yorumlamasıdır; örneğin, Hıristiyan, ilahi mesajın evrenselliğine, merhamete ve "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" düsturuna başvuracaktır. Aynı mantık, Yahudi, Müslüman, Budist vb. için de geçerli olabilecektir.

Bana göre, laikliği *a priori* "Batı'ya ait" bir kavram olarak ele almadığından, daha da kötüsü, tamamıyla Hıristiyan geleneğine bağlı bir kavram varsaydığı için, bu teori,

22) Bu argüman Rawls tarafından, J. Habermas ve J. Rawls, *Débat sur la justice politique*'te ele alınmıştır; Paris, Le Cerf, 1997, s. 68-71.

verimliliğinin ötesinde, oldukça problematiktir. Muhtemelen ona ait olmadığını kabul etmenin gerekeceği bir perspektifte yorumladığım *Rawlsçu iddia*, topluluklara itaat etmenin (yani, kamusal alanın yeniden fethinin) sunduğu çifte tehlikeyi kabullenerek bu örtüşmeyi *gerçek kılma* isteğinin yanı sıra, çok zayıf ve prosedüral olduğundan sadece teorik kalacak bir adalete duyulan bağlılıktır. Dini geleneklerin liberalleştirilmesi temelindeki iddia, Samuel Huntington'un[23] "medeniyetler" diye adlandırdığı çağdaş tartışmanın kalbinde yer almaktadır: bu medeniyetler ya İslamcı terörizmin bugün fazlasıyla keyfimizi kaçıran ölümcül mücadelesine karşı bir tavır takınacak ya da *geleneklerin liberalleştirilmesi* meselesini tartışma konusu etmekle az ya da çok ilgili birçok uluslararası ve "iyi niyetli" kurum tarafından da vaaz edilen makûl "diyalogun" ötesine geçecektir. Örtüşen uzlaşma mümkün müdür? Her durumda, yüzyılın temel bahislerinin ötesinde bir laikliğe götüren uygulanabilir ve umut verici yollardan birine (hayli tehlikeli olsa da) işaret ediyor. Laiklik, partikülarist bağlanımların Kharybdis'i ve soyut yurttaş adaletinin Skylla'sı arasındaki zor yolculuktan vazgeçmeyecektir.

23) Bkz. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, Fra. çev.: *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Kaynakça

Badinter R., *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs* (1789-1791), Paris, Fayard, 1989.

Barber B., *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Le Livre de poche, kol. «Pluriel», 2001 (1. basım, Paris, Desclée de Brouwer, 1996).

Barbier M., *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Baubérot J., *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Le Seuil, 1990.

Histoire de la laïcité française, Paris, PUF, kol. «Que sais-je?», 2000.

Laïcité 1905-2005, entre passion et raison, Paris, Le Seuil, 2004.

L'intégrisme républicain contre la laïcité, Paris, L'Aube, 2006.

(yay. haz.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.

Bedouelle G. vd., *Une république, des religions. Pour une laïcité ouverte*, Paris, Ed. Ouvrières, 2003.

Béji H. vd., «Derrière le foulard», *Le Débat*, Paris, Gallimard, Ocak-Şubat 1990, no. 58.

Beresniak D., *La Laïcité*, Paris, J. Grancher, 1990.

Bergougnioux A. vd., «L'école républicaine, maitres et élèves», *Le Débat*, Paris, Gallimard, Mart-Nisan 1991, no. 64.

Boussinesq J., *La Laïcité française*, Paris, Le Seuil, kol. «Points-Essais», 1994.

Cabanel P., *Entre religion et laïcité: la voie française*, Paris, Privat, 2007.

Champion F., «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire», *Le Débat*, Paris, Gallimard, Kasım-Aralık 1993, no. 77, s. 46-72.

Les laïcités européennes au miroir du cas britannique (XVIème-XXIème siècle), Rennes, PUR 2006.

Chantin J.-P ve Moulinet D. (yay. haz.), *La Séparation de 1905. Les hommes et les lieux*, avant-propos de Jean-Marie Mayeur, postface d'Emile Poulat, Paris, L'Atelier, kol. «Patrimoine», 2005.

Cheref-Khan C. ve Lemaire J., *Islam et musulmans dans l'espace européen: défis de la laïcité,* Brüksel, Espaces de libertés-La Pensée et les Hommes, 2003.

Colliard C.-A., *Libertés publiques*, Paris, Dalloz, 7. basım, 1989.

Constant B., *De la liberté chez les Modernes* (yay. haz.: M. Gauchet), Paris, Hachette, 1989.

Costa-Lascoux J., *Les Trois Ages de la laïcité*, Paris, Hachette, 1996.

Dartevelle P., Denis P. ve Robyn J. (yay. haz.), *Blasphème et libertés,* Paris, Le Cerf, 2. basım, 2003.

Fourest C. ve Venner F., *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

Garreau L., *L'Ecole, la religion et la politique de Condorcet à Ferry*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Gauchet M., *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, kol. «Folio-Esssais», 1998.

Haarscher G. (yay. haz.), *Laïcité et droits de l'homme: deux siècles de conquête*, Brüksel, L'Université, 1989.

– «Laïcité et espace public aux Etats-Unis et en Europe», Actes du Colloque organisé à l'occasion du 50ème anniversaire de «La Pensée et les Hommes», Brüksel, Espace de Libertés, 2006.

– «Liberté d'expression, blasphème, racisme: essai d'analyse philosophique et comparée», J. Allard; G. Haarscher, L. Hennebel ve G. Lewkowicz, *Juger les droits de l'homme: l'Europe et les Etats-Unis face à face*, Bruylant, 2008.

Habermas J. ve Rawls J., *Débat sur la justice politique*, Paris, Le Cerf, 1997.

Hart D., *A Secular Faith. Why Christianity Favors the Separation of Church and State*, Chicago, Ivan R. Dee, 2006.

Hasquin H. (yön.), *Histoire de la laïcité en Belgique*, Brüksel, La Renaissance du livre, 3. basım, Brüksel, Espaces de libertés, 1994.

Huntington S., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Husson J.-F (yön.) *Le financement des cultes et de la laïcité: comparaison internationale et perspectives*, Namur, Editions namuroises, 2005.

Kintzler C., *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007.

Kramnick I. ve Moore L., *The Godless Constitution. A Defense of the Secular State*, New York, Norton, 2. basım, 2005.

Labrusse R., *La Question scolaire en France*, Paris, PUF, kol. «Que sais-je ?» 1977.

Lassieur P., *La laïcité est-elle la neutralité? Histoire du débat: depuis 1850 jusqu'aux manuels de philosophie aujourd'hui*, Paris, De Guibert, 1995.

Nouailhat R., *Enseigner le fait religieux. Un défi pour la laïcité* (préface de R. Debray), Paris, Nathan, 2003.

Ognier P., «Ancienne ou nouvelle laïcité ? Après dix ans de débats», *Esprit*, Paris, Ağustos-Eylül 1993.

Peña-Ruiz H., Dieu et Marianne, *Philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 1999.

– *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Gallimard, kol. «Folio-Actuel», 2003.

– (yay. haz.), La Laïcité, Paris, GF, kol. «Corpus», 2003.

Poulat E., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1987.

Rawls J., *Une théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

– *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

– "The idea of public reason revisited", *The University of Chicago Law Review*, c. 64, Yaz 1997, no. 3.

Renault A. ve Touraine A., *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

Ringlet G., *L'Evangile d'un libre-penseur. Dieu serait-il laïque?*, Paris, Albin Michel, kol. «Espaces libres», 2. basım, 2002.

Roy O., *La Laïcité face à l'Islam*, Paris, Hachette, 2005.

Sandel M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Taylor C., *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2010.

Thierry P., *La Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF, 1997.

Ventura M., *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Torino, Giappichelli, 2001.

Zakariya F., *Laïcité ou islamisme : les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006
35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006

38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006
40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006
44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007
71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007
72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007
73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007

78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008
82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009
89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA**, Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, Henri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011
107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011
109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011
111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012
114- **FRANKFURT OKULU**, Paul-Laurent Assoun, Mart 2012
115- **KİTABIN TARİHİ**, Albert Labarre, Mart 2012
116- **MİT**, Robert A. Segal, Haziran 2012
117- **MODERN ÇİN**, Rana Mitter, Haziran 2012

118- **DÜŞLER**, J. Allan Hobson, Haziran 2012
119- **RÖNESANS**, Jerry Brotton, Kasım 2012
120- **PARANOYA**, Sophie de Mijolla-Mellor, Kasım 2012
121- **KITA FELSEFESİ**, Simon Critchley, Kasım 2012
122- **İDEOLOJİ**, Michael Freeden, Aralık 2012
123- **RÖNESANS SANATI**, Geraldine A. Johnson, Aralık 2012
124- **SOĞUK SAVAŞ**, Robert J. McMahon, Mart 2013
125- **MARX**, Peter Singer, Mart 2013
126- **POSTYAPISALCILIK**, Catherine Belsey, Mart 2013
127- **YUNAN SANATI**, Jean-Jacques Maffre, Haziran 2013
128- **MATEMATİK**, Timothy Gowers, Haziran 2013
129- **PSİKİYATRİ TARİHİ**, Jacques Hochmann, Haziran 2013
130- **ORTAÇAĞ FELSEFESİ**, Alain de Libéra, Ağustos 2013
131- **TASARIM**, John Heskett, Ağustos 2013
132- **TRAJEDİ**, Adrian Poole, Ekim 2013
133- **MODERNİZM**, Christopher Butler, Ekim 2013
134- **KÜBİZM**, Pierre Cabanne, Kasım 2013
135- **SOSYALİZM**, Michael Newman, Kasım 2013
136- **JUNG**, Anthony Stevens, Ocak 2014
137- **KUANTUM**, John Polkinghorne, Ocak 2014
138- **FAŞİZM**, Kevin Passmore, Nisan 2014
139- **KAOS**, Leonard Smith, Nisan 2014
140- **DERRIDA**, Simon Glendinning, Mayıs 2014
141- **MASONLUK**, Paul Naudon, Ağustos 2014
142- **ZEN**, Jean-Luc Toula-Breysse, Ağustos 2014
143- **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI**, Michael Howard, Eylül 2014
144- **TIP TARİHİ**, William Bynum, Ekim 2014
145- **HEIDEGGER**, Michael Inwood, Ekim 2014
146- **KABALA**, Joseph Dan, Mart 2015
147- **İNSAN EVRİMİ**, Bernard Wood, Nisan 2015
148- **DÜNYA MÜZİĞİ**, Philip V. Bohlman, Nisan 2015
149- **SOYUT SANAT**, Alain Bonfand, Haziran 2015
150- **FRANSIZ DEVRİMİ**, William Doyle, Haziran 2015
151- **İMPARATORLUK**, Stephen Howe, Temmuz 2015
152- **GANDHİ**, Robert Deliège, Temmuz 2015
153- **ZEKÂ**, Ian J. Deary, Eylül 2015
154- **ANTİK FELSEFE**, Julia Annas, Eylül 2015
155- **ELEMENTLER**, Philip Ball, Ekim 2015
156- **PARİS'İN TARİHİ**, Yvan Combeau, Ekim 2015
157- **KARTACA**, Maria Giulia Amadasi Guzzo, Aralık 2015

158- **HOBBES**, Richard Tuck, Aralık 2015
159- **ABD TARİHİ**, Réne Rémond, Mart 2016
160- **CADILIK**, Malcolm Gaskill, Mart 2016
161- **SOSYOLOJİ**, Steve Bruce, Nisan 2016
162- **WITTGENSTEIN**, A. C. Grayling, Nisan 2016
163- **FİLM**, Michael Wood, Nisan 2016
164- **KUŞKUCULUK**, Carlos Lévy, Ağustos 2016
165- **TARİHÖNCESİ**, Chris Gosden, Ağustos 2016
166- **1871 KOMÜNÜ**, Jacques Rougerie, Ekim 2016
167- **MANTIK**, Graham Priest, Şubat 2017
168- **GEZEGENLER**, David A. Rothery, Şubat 2017
169- **MACHIAVELLI**, Quentin Skinner, Haziran 2017
170- **ARAPLARIN TARİHİ**, Dominique Sourdel, Haziran 2017
171- **ANTİSEMİTİZM**, Pierre-André Taguieff, Eylül 2017
172- **BEAT KUŞAĞI**, David Sterritt, Eylül 2017
173- **PSİKANALİZİN TARİHİ**, Roger Perron, Aralık 2017
174- **HİNDUİZM**, Kim Knott, Aralık 2017
175- **ETİK**, Simon Blackburn, Aralık 2017

LAİKLİK

GUY HAARSCHER

Türkçesi: RANA ARIKAN PEKİN

SİYASİ BİR TANIM OLDUĞU KABUL EDİLEN LAİKLİK, EN YALIN HALİYLE, HİÇBİR İNANCIN YANINDA SAF TUTMADAN BİLİNÇ VE İFADE ÖZGÜRLÜĞÜNÜ SAVUNUR. BUNUNLA BİRLİKTE, EN AZINDAN BATI'DAKİ TEZAHÜRLERİNİN "AYRIŞTIRICI" DA OLABİLDİĞİ VE DİNİ KENDİ İNANÇ VE İBADET PRATİKLERİNDEN İBARET BİR ALANLA SINIRLADIĞI BİLİNİR. FRANSA'DA KİLİSEYLE DEVLET ARASINDAKİ BAĞI KOPARAN 1905 TARİHLİ YASAL DÜZENLEMEDEN BU YANA LAİKLİĞİN FARKLI KAVRAYIŞ VE UYGULAMALARIN KONUSU OLDUĞU DA AÇIKTIR. LAİKLİĞİ TÜM BU ASGARİ KABULLERDEN İTİBAREN ÇÖZÜMLEYEN BU ÇALIŞMA, SADECE BU KONUDAKİ FARKLI TARTIŞMA VE YORUMLARI DEĞİL, LAİKLİĞİN BU YÜZYILDAKİ VARLIK İMKÂNLARINI DA AYRINTILARIYLA ODAĞINA ALIYOR.

Kültür Kitaplığı: 176; Siyasetbilim: 12



D